CULTURA, EDUCACIÓN Y MAGISTERIO EN LA ESCRITURA Y LECTURA DE **MUJERES DOCTAS** DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

María Guadalupe Zavala Silva
Directora

Teresa de Jesús Villaseñor Leal
Jimena Tena Dávalos
Coordinadoras

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
SILLA VACÍA editorial

CULTURA, EDUCACIÓN Y MAGISTERIO EN LA ESCRITURA Y LECTURA DE **MUJERES DOCTAS** DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

María Guadalupe Zavala Silva
Directora

Teresa de Jesús Villaseñor Leal
Jimena Tena Dávalos
Coordinadoras

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

SILLA VACÍA editorial

Redge UPN
RED NACIONAL GÉNERO EN EDUCACIÓN

María Guadalupe Zavala Silva (Directora), Teresa de Jesús Villaseñor Leal
y Jimena Tena Dávalos (Coordinadoras)
1ª Ed. / México: UPN / Silla vacía Editorial
360 p. / 15 x 22.5 cm
Colección *Ellas toman la palabra*

ISBN: 978-607-99838-7-1

Todos los derechos reservados

© Universidad Pedagógica Nacional

www.sillavaciaeditorial.com
Corrección, diseño e impresión

Cada ensayo es responsabilidad de su autora o autor

Se permite la libertad de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las condiciones de reconocimiento de autoría, **no usándola con fines comerciales**. Al reutilizarla o distribuirla, han de quedar claros los términos de esta licencia. Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor. Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales de las autoras y el autor.

María Guadalupe Zavala Silva
Responsable Técnico y coordinadora

Impreso en México - Printed in Mexico

AGRADECIMIENTOS

Queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a la Universidad Pedagógica Nacional por promover y asignar recursos a las investigaciones feministas. Agradecemos especialmente a nuestra rectora, la Dra. Rosa María Torres Hernández, a la secretaria académica, María Guadalupe Olivier Téllez, y a la secretaria administrativa, Karla Ramírez Cruz, por el compromiso asumido con la comunidad universitaria, integrada en su mayoría por mujeres. Gracias a la segunda convocatoria "Propuestas de Investigación Científica en el Ámbito Educativo con Perspectiva de Género", este libro ha sido posible.

Este libro nos ha brindado nuevos aprendizajes y gratas experiencias, hemos disfrutado con su realización del trabajo colaborativo en línea. Nos sentimos contentas y agradecidas por las colaboraciones recibidas. ¡Gracias!

COMITÉ CIENTÍFICO

María Dolores Padilla Hernández
Universidad Pedagógica Nacional

A. Leona Rosales Mendoza
Universidad Pedagógica Nacional

Estela Ángeles Delgado
Instituto de Educación Superior Rosario Castellanos

Celmy Teresa Noh Poot
Universidad Autónoma de Yucatán

Laura Margarita Febres
Katholische Universtät Eichtätt
Universidad Metropolitana de Caracas, Venezuela

José Eduardo Pallares Campos
Universidad Pedagógica Nacional

INTEGRANTES DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN: CONOCIMIENTOS, INTERCULTURALIDAD Y DIFERENCIA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

María Guadalupe Zavala Silva
Unidad UPN 161 Morelia

Jimena Tena Dávalos
Unidad UPN 161 Morelia

María de Jesús Guzmán Sereno
Unidad UPN 161 Morelia

José Eduardo Pallares Campos
Unidad UPN 161 Morelia

Christian G. Jullian M.
Unidad UPN 161 Morelia

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA DEL ESTADO DE SINALOA

Teresa de Jesús Villaseñor Leal
Unidad Culiacán, UPES

COLABORADORAS/ES

UNIVERSIDADES NACIONALES

Fernanda Nayeli Tena Jacobo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

David Ángel Lozano Tovar
Universidad Nacional Autónoma de México

Aída Atenea Bullen Aguiar
Universidad Nacional Autónoma de México

Yurisan Berenice Bolaños Ruiz
Escuela Primaria Rural "Benito Juárez"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

UNIVERSIDADES EXTRANJERAS

Mandana Tishehyar
Jawaharlal Nehru University
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Rosa Núñez Pacheco
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

Marianné Núñez Núñez
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

Pantea Mohebi Zanganeh
University of Tehran, Iran

Luz María Victoria Muñoz Cama
Pontificia Universidad Católica del Perú

Denise Lorraine DuPont
Southern Methodist University

Claudia Lavé
Universidad Nacional de General Sarmiento
Universidad de Buenos Aires

Anna Formentí Sabater
Universidad de Barcelona
Consultora Editorial i Coach Filosòfic

COLABORACIÓN CON EL GRUPO DE INVESTIGACIÓN: PENSAMIENTO ESPAÑOL E IBEROAMERICANO

Elena Trapanese
Universidad de Autónoma de Madrid

Verónica Tartabini
Universidad Autónoma de Madrid
Università degli Studi dell'Aquila

Juana Sánchez-Gey Venegas
Universidad Autónoma de Madrid

Marta Nogueroles
Universidad de Autónoma de Madrid

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Manuel López-Forjas
Universidad Autónoma de Madrid

Fernando Hermida
Universidad Autónoma de Madrid

CONTENIDO

11 Presentación
Yurisan Berenice Bolaños Ruiz

13 Cultura, educación y magisterio
María Guadalupe Zavala Silva
Teresa de Jesús Villaseñor Leal
Jimena Tena Dávalos

SECCIÓN I

31 Mujeres doctas catalanas en la transición de la Edad Media al Renacimiento
Anna Formentí Sabater

71 Teresa de Ávila y Rosa Rossi entre Humanismo y Comunismo. La dignidad de la mujer moderna desde la ladera del feminismo contemporáneo
Verónica Tartabini

113 María de San José Salazar: maestra y defensora de la reforma teresiana
Manuel López Forjas

141 ¿Cuenta de conciencia o aventura novelesca? El diario epistolar de sor Isabel Manuela de Santa María (s. XVII-XVIII)
Denise DuPont

171 Artemisia Gentileschi: de heroína maldita a maestra del barroco italiano (1593-1652)
Elena Trapanese

SECCIÓN II

199 En el nombre de Clarinda y sus hijas doctas
Rosa Núñez Pacheco y Marianné Núñez Núñez

221 María de Zayas: escritora y feminista del Siglo de Oro
Marta Nogueroles Jové

237 Rachel Speght: una apuesta por la educación y dignificación de las mujeres desde la visión protestante del siglo XVII
Fernanda Nayeli Tena Jacobo

273 Educación femenina en la dramaturgia de Margaret Cavendish
Claudia Lavié

313 María Sibylla Merian, una mujer del siglo XVII que marca la pauta para el siglo XXI
Aída Atenea Bullen Aguiar

343 **Semblanzas**

PRESENTACIÓN

Las mujeres escribimos y pensamos siempre desde los márgenes, condenadas históricamente a la exclusión de las comunidades e instituciones del saber, hemos hecho de la marginalidad una condición epistemológica sumamente potente. Frente a la tiranía académica que ordena la producción y la reproducción de un saber circular endogámico y angosto, las mujeres aprendimos, a lo largo de los siglos, a hacer ciencia desde los bordes y a contrapelo de tales ordenanzas. El pensamiento femenino es, parafraseando a Gloria Anzaldua, *fronterizo*, se hace desde los límites y encuentra allí, en la periferia, una manera radical de comprender el mundo. Atender la producción científica, literaria o filosófica de las mujeres que nos han precedido, es acceder a esta radicalidad, no para integrarla a un devenir epistémico hecho y ordenado bajo el modelo masculino de producción del saber, sino para construir una historia propia, alterna a las grandes tradiciones del pensamiento que, a fuerza de silenciar a las mujeres, han estrechado sus propios márgenes interpretativos.

El libro que las lectoras y los lectores tienen entre sus manos obedece a esa imperiosa necesidad de construir una o varias historias del pensamiento femenino y, por ende, de la historia de la educación; para saldar una deuda histórica, pero también para ampliar los márgenes androcéntricos que la ciencia, la filosofía, el arte y la literatura se han impuesto. Los ensayos aquí reunidos representan un esfuerzo sobresaliente por descubrir y mostrarnos la vida y la obra de *las mujeres doctas* que vivieron durante los siglos XVI y XVII, bajo la luz del imperio de los Habsburgos y Austrias, y que ayudaron, en igual medida que los hombres, a dar forma a ese complejo y decisivo periodo denominado "modernidad temprana" o "primera modernidad". Al igual que yo, seguramente ustedes encontrarán en estas páginas un pasado hasta ahora poco conocido, y así, entre teorías, datos y fechas, les invito a mirar atentamente los nombres de esas mujeres que escribieron con la certeza de que lectoras y lectores más generosos que los de su tiempo sabrían leerles y ponderar en mejor medida el alcance de sus obras. Les dejo en su grata compañía y que sean ellas quienes tomen la palabra.

Yurisan Berenice Bolaños Ruiz

Escuela Primaria Rural "Benito Juárez"
Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo

CULTURA, EDUCACIÓN Y MAGISTERIO

María Guadalupe Zavala Silva
Teresa de Jesús Villaseñor Leal
Jimena Tena Dávalos

En los últimos años el creciente número de investigaciones feministas sobre la historia de las mujeres en Europa, Asia, América, Oceanía y África ha permitido reconocer que la historia de la educación está integrada por mujeres en todas las disciplinas científicas. A pesar de estos avances, la difusión de estas obras sigue siendo limitada, en muchos casos atacada por quienes ejercen la potestad del conocimiento patriarcal. Esto último nos ha llevado a plantearnos la tarea de organizar, coordinar y difundir el presente libro. El objetivo es acercar al estudiantado y profesorado, dedicado a la enseñanza de la educación, a las investigaciones que colegas de otras universidades nacionales y extranjeras han realizado, y que nos comparten en esta primera publicación de ensayos inéditos que han sido elaborados exclusivamente con este objetivo en mente.

Cultura, educación y magisterio en la escritura y lectura de mujeres doctas de los siglos XVI y XVII es resultado de la propuesta de trabajo del Grupo de Investigación *Conocimientos, Interculturalidad y Diferencia* y del proyecto sabático de investigación: *Las redes intelec-*

tuales femeninas de sor Juana Inés de la Cruz y los aportes de estas a la educación[1], adscritos a la Universidad Pedagógica Nacional.

La intención de publicar un libro de ensayos sobre mujeres doctas del período antes mencionado, dirigido expresamente a la comunidad universitaria a fin de que sea de utilidad para quien enseña historia de la educación o del conocimiento, surgió de la necesidad de incluir a las mujeres en la historia del conocimiento. Esta colección de ensayos compone un estudio riguroso sobre la lectura, la escritura y la creación de mujeres ilustradas (autoras) que nacieron durante la temprana Modernidad (XVI-XVII), la mayoría de estas dentro de los territorios de la entonces poderosa monarquía de los Habsburgos y/o Austrias.

Los ensayos aquí reunidos están dirigidos principalmente a estudiantes de carreras vinculadas al magisterio. Escritos con un carácter didáctico para facilitar la difusión de los contenidos a quienes por alguna razón nunca han tenido contacto con las mujeres letradas que aquí presentamos, un gesto generoso y solidario de las autoras y el autor de estos ensayos con nuestra universidad. Ha interesado este corte histórico porque las historias de la educación canónicas insisten en señalar que estos siglos fueron tiempos de oscuridad, en oposición al siglo XVIII que es nombrado el siglo de las luces. Las mujeres doctas que aquí presentamos son muestra de la pluralidad de pensamientos, disciplinas e intereses educativos, el hilo que entreteje sus obras es la importancia que dieron a la educación de las mujeres. Cada una de ellas participó en distintos grados de la denominada *Querella de las mujeres* o la defensa en favor del derecho a la educación y de la administración de sus propiedades.

---

1 Este proyecto, *Las redes intelectuales femeninas en sor Juana Inés del Cruz y los aportes de estas a la educación*, contó con una beca de apoyo del Conacyt (2021) para estancias sabáticas en el extranjero, específicamente para la creación y consolidación de grupos de investigación. En este libro puede constatarse el resultado de nuestra colaboración, no solo nacional sino internacional, en beneficio siempre de nuestras sociedades.

Queremos que estos ensayos sirvan de apoyo para iniciar un proceso de reconstrucción de los planes educativos de las mujeres de esos siglos. Por planes educativos entendemos el cómo, el cuándo y con quién se formaron. Por educación "aquellas enseñanzas que han recibido o reciben las personas y que les permiten su óptimo desarrollo personal, así como hacer crecer sus potencialidades, realizarse y contribuir a la mejora de la sociedad"[2]. No hablamos de una educación planificada en carreras y contenidos curriculares de estudio como hoy las conocemos, pero sí nos referimos a la educación que en esos siglos se impartía a las mujeres desde sus propios contextos.

La colección de ensayos que presentamos recupera a pensadoras que en su tiempo fueron reconocidas por su magisterio y que sirvieron de modelo a otras mujeres. De algunas tenemos obras y testimonios escritos, muchas de estas mujeres se ocuparon de "una educación interior o espiritual" que transmitieron con su propio ejemplo, otras tuvieron una sólida educación humanista, recibida de los profesores que las propias familias contrataron. En su mayoría las mujeres de clases poderosas tuvieron bibliotecas, aunque estas fueran pequeñas.

Han pasado más de 300 años desde que la monarquía de Habsburgos/Austrias finalizó, sin embargo, algunas de las mujeres que aquí reunimos permanecen en el olvido. Existen algunos casos excepcionales de mujeres que en vida lograron hacerse de un lugar en el canon literario, filosófico, religioso y político, gracias al poderoso respaldo recibido por sus mecenas y amistades religiosas, como es el caso de Teresa de Jesús. Sin embargo, la mayoría ha tenido que esperar pacientemente en alguna biblioteca antigua o archivo la llegada de este siglo XXI para que sus obras se redescubrieran y, en pocos casos, reeditadas y estudiadas: Margaret Cavendish, María de Zayas y María Sibylla Merian, entre las más conocidas.

2 Eloína Vélez López, *El papel de las mujeres en la educación*, Madrid, Santillana, 2018, p. 17.

Las demás, gracias a las investigaciones feministas y a la rehabilitación de sus obras, van ganándose de nuevo un lugar en la historia de la educación, por ello han sido reunidas aquí con un carácter pedagógico, procurando devolverlas a su mundo cultural y revirtiendo la tergiversación que en muchas de ellas se ha incurrido, en especial del magisterio femenino conventual y espiritual (católico y protestante). Ellas, como nosotras hoy, trabajaron incansablemente por un lugar digno en la sociedad en que vivieron. Defendieron el derecho a pensar, a elegir y a expresar sus puntos de vista, utilizando los recursos a su alcance. Con esta propuesta de ensayos didácticos queremos acercar al estudiantado magisterial, pedagógico y filosófico a otras formas de abordar las ideas educativas y, por tanto, del conocimiento.

Los historiadores convencionales suelen diferenciar el Renacimiento italiano (1400-1500), el Siglo de Oro español (1492-1659) y el Barroco español (1600-1750) de la Modernidad, como si esta no abarcara los períodos históricos y además la geografía mundial, ignorando muchas veces el acontecer cultural de los diversos continentes. Vale la pena mencionar que Jean Canavaggio, en la *Historia de la literatura española*, editada en Barcelona por Ariel y publicada en 1993, dedica capítulos completos a Cervantes, Lope de Vega, Góngora, Quevedo y Gracián, este último considerado "un resplandor de la prosa"; por otro lado, en la *Antología de humanistas españoles* que preparó Ana M. Arrancón, editada en Madrid por Editora Nacional en 1980, pese a que intenta "cubrir un hueco y conjurar una infamia" en la historia de la educación, puesto que hasta ese momento se mantenía la creencia de que no había habido Renacimiento español porque "al parecer no es ortodoxo siguiendo un concepto estricto para designar a dicho período"[3], pero no se percata de la ausencia de las mujeres. Se refiere a: Alonso de Cartagena, Íñigo López de Mendoza (marqués de Santillana), Pedro Díaz

3 Ana M. Arrancón, *Antología de humanistas españoles*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 10.

de Toledo, Fernando del Pulgar, Alfonso de Palencia, Juan de Lucena, Alfonso Ortiz, Elio Antonio de Nebrija, Juan de Valdés, Juan Gines de Sepúlveda, Juan Luis Vives, Fernán Pérez de Oliva, Juan de Mal Lara, Ambrosio de Morales y Francisco Sánchez de las Broza, y aunque la autora insiste en cubrir los huecos históricos y señalar los "frutos de actividad filosófica, científica y lingüística de los humanistas"[4], no anotó el nombre de ninguna mujer. Por tanto, no basta reconocer la importancia de "analizar, reinterpretar e incorporar a los nuevos sistemas de pensamiento lo que en ellos haya de aprovechable ", como sugiere Arrancón; hay que ser consciente de aquello que brilla por su ausencia. No obstante, tuvo razón al insistir en que las ideas renacentistas romanas y florentinas permearon las diversas regiones europeas más allá de donde Habsburgos y Austrias tuvieron poder territorial.

Dentro de esa expansión de conocimientos del siglo XVI las mujeres no fueron ajenas, especialmente entre las mujeres de la realeza y la alta nobleza. Por tanto, las mujeres que recibieron una educación humanista, ya fuera por padres o preceptores, heredaron y continuaron el legado recibido: educaron a sus propias hijas, sobrinas y damas de su corte, dando paso a nuevas generaciones de mujeres letradas o doctas en el siglo XVII. No fueron genios en alusión a mentes masculinas, simplemente mujeres que en su infancia recibieron una educación rigurosa y en igualdad de condiciones a las de los niños, traducida en agudeza intelectual, brillantez y elocuencia femenina en su juventud, distinguiéndose en una o varias disciplinas como suele distinguirse cualquier hombre docto. Algunas de estas mujeres doctas fundaron internados para niñas de la nobleza y niñas pobres, como fue el caso de la inglesa Mary Astell a finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII, pero este período quedará pendiente de abordar (por ahora).

Todos los trabajos que presentamos son inéditos y tienen como encomienda la memoria del legado cultural de las mujeres: el rescate

4 *Ibidem.*

de los magisterios femeninos. Nos sentimos profundamente agradecidas con las investigadoras y el investigador por aceptar este reto. La mayoría de las mujeres que presentamos en esta colección de ensayos fueron ajenas a las formalidades académicas masculinas de su tiempo, lo que no significa que no hayan recibido una educación erudita. Estos ensayos constituyen una sinfonía cultural que suena al compás de las mujeres sabías, pero no se trata solo de mirar al pasado para contemplarlo, sino de conocerlo para cambiar el presente, no el futuro, el presente porque es lo que tenemos aquí y exige ser transformado en beneficio de la propia sociedad.

Este volumen se compone de dos secciones. Los ensayos de la primera sección exploran la vida y obra de mujeres letradas que construyeron magisterios espirituales, los cuales fueron vitales para abrir paso a las mujeres que se introducen en la segunda sección. Marcadas por una clara concepción del sujeto como un yo moderno, e impulsadas por sus antecesoras, las mujeres presentadas en los ensayos de la segunda sección construyeron magisterios seglares. Con el fin de visibilizar los nexos entre las distintas redes intelectuales femeninas de la época, cada ensayo aquí presentado, además de centrar su intención en mujeres particulares, está siempre contextualizado y abordado desde una red de sociabilidad intelectual bajo una perspectiva hermenéutica feminista.

Algunas de las mujeres aquí presentadas son casi desconocidas, como es el caso de la monja novohispana y mística sor Isabel Manuela de Santa María. Otras han logrado un lugar importante en la historia como es el caso de la santa de Ávila. No obstante, cada ensayo nos acerca con su lectura y escritura a otras epistemologías.

"Mujeres doctas catalanas en la transición de la Edad Media al Renacimiento", de **Anna Formentí Sabater** abre la primera sección de ensayos. Analiza las cartas de Hipòlita Roís de Liori y Estefania de Requesens (madre e hija), resalta la transmisión de conocimiento entre estas, la importancia de la lengua materna, el dominio de la cosmética

y la medicina, además de enfatizar en la educación erudita que Hipòlita brindó a su hija. Nos lleva al corazón de la monarquía como dama y consejera de la emperatriz Isabel de Portugal y como estas participan en la difusión y apoyo de las ideas de san Ignacio de Loyola, el hombre que ocupa el centro de la educación dentro del período novohispano y que, nunca nos cuenta la historia oficial, fue apoyado por Isabel d'Orrit, una mujer que había recibido una exquisita formación humanista, amiga de Estefania de Requesens. Asimismo, Formentí examina la participación de otras mujeres doctas como sor Isabel de Villena, quien se suma a la querella de las mujeres con su libro *Vita Christi.* Y a Juliana Morell, otra erudita humanista que obtuvo un doctorado a la edad de 16 años, que como sor Juana Inés de la Cruz, optó por consagrarse a los estudios, huyendo del matrimonio que la colocaba como sierva del marido y consagrándose a las letras, las ciencias, las artes y la religión desde la celda de un convento y sus grandes huertos.

No cabe duda que Teresa de Jesús desde su propia vida se forjó durante el siglo XVI un lugar con su perseverante ejercicio de transformar un mundo injusto con las mujeres. En tal sentido, **Verónica Tartabini** introduce magistralmente, en este segundo ensayo, a una nueva lectura de la santa de Ávila en el ensayo intitulado "Teresa de Ávila y Rosa Rossi entre Humanismo y Comunismo. La dignidad de la mujer moderna desde la ladera del feminismo contemporáneo". Teresa de Jesús se convierte en eje rector para la comprensión de un período particularmente complejo y misógino con las mujeres, no solo porque se trata de una figura histórica canónica en la Iglesia, nada de eso. Más bien responde a la relevancia de la autora, quien irrumpió en la plaza pública masculina y patriarcal para mostrar que había otro modo de hacer las cosas y que las mujeres eran capaces de diseñar sus propios caminos. Su magisterio no se reduce a un manual operativo religioso, nos dice Tartabini que "Lo que el Humanismo concedió a la santa de Ávila, fue la oportunidad de conseguir *dignidad como individuo espiritual y único*". La nueva lectura que nos presenta retoma los aportes

de Rosa Rossi (1928-2013), quien encarnó "un contrapunto a las voces dominantes del Barroco tridentino y del Franquismo ultracatólico. Sus reconstrucciones brotaron de una investigación minuciosa de las fuentes originales consultadas en los riquísimos fondos de la biblioteca pontificia del Teresianum". Expone el lugar que la mujer tenía en la teología feminista y en el cristianismo, para de esta manera conducirnos a la recuperación de la mística femenina y el legado que otras pensadoras como María de Nazaret. Lo anterior permite dimensionar no solo a Teresa de Jesús sino a las que le preceden y le suceden.

En ese mismo tenor el tercer ensayo, de **Manuel López Forjas**, continúa el desarrollo de un siglo francamente complejo para nosotros por la distancia histórica, él dirige su atención al legado teresiano y reconstruye la relación magisterial (hermanas-discípulas) de la santa de Ávila. "María de San José Salazar: maestra y defensora de la reforma teresiana", señala con claridad el alcance y la pretensión educativa del investigador. Retoma el recorrido histórico con la característica de pensarlo para un público que nada sabe del tema y que desea finalice el ensayo con ideas nuevas que han de ser introducidas a la enseñanza de la educación, por eso está dirigido especialmente a estudiantes de la Universidad Pedagógica Nacional, mas no únicamente. El magisterio político que hereda la santa de Ávila a María de San José Salazar, principal defensora y promotora del legado de la maestra, es total, puesto que la alumna se atrevió a escribir sobre el papel que debieran tener los confesores varones. En este ensayo López Forjas nos recuenta cómo María San José Salazar elabora una guía espiritual para que estos no vuelvan a salirse del camino y pretendan de nuevo imponer su Ley del más fuerte, mas no se trata de una mujer que apenas junta letras, estamos frente a una mujer docta, amante de la poesía y de diversos géneros literarios. Una mujer monja que destaca, como tantas otras de su tiempo, por su cultivado espíritu en las letras, las artes y las ciencias humanistas. Nos dice que María de San José se especializa en "conocer el alma humana", aunque no alcanzó "la sublimación del

espíritu expresada en una visión sobrenatural de la realidad, ni a dar testimonio de una comunicación directa con la divinidad", quien sí lo hará será la monja novohispana de la que nos habla **Denise DuPont** en el siguiente ensayo.

"¿Cuenta de conciencia o aventura novelesca? El diario epistolar de sor Isabel Manuela de Santa María (s. XVII-XVIII)" nos proporciona una oportunidad singular y creativa de acercarnos al magisterio místico de una mujer nacida en la Nueva España; a través de la guía que nos proporciona DuPont tenemos la primicia del primer estudio sobre la mística de la monja novohispana, si bien fue rescatada por historiadoras mexicanas, a las que hay que agradecer la labor invaluable de trabajo de archivo, el estudio que realiza DuPont está exclusivamente centrado en el magisterio místico femenino que cruza el océano y da cuenta de la mística femenina del Nuevo Mundo con todas las posibles dificultades a las que una monja se enfrentaba. La comunicación educativa del ensayo no solo es novedosa en un estudio del magisterio femenino místico, expresa la seguridad de quien sabe que está en su propio territorio, despliega la confianza, exhaustividad y rigor de la teología feminista que nos anuncia viene de antiguo: Santa Gertrudis, Santa Catalina de Siena y por supuesto Santa Teresa de Jesús.

Y como puente entre la primera y segunda sección, **Elena Trapanese** nos acerca a la figura de una de las grandes maestras del pincel, las sombras y la perspectiva, la pintora romana Artemisia Gentileschi. El texto centra su atención en el lugar que tienen los museos en la formación educativa, en específico para "la construcción de la memoria", mostrando el cómo estos han desfavorecido desde su origen a las mujeres como autoras y creadoras, puesto que ni las más famosas han merecido permanecer de modo permanente en sus salas de exposiciones: "ausencia y prescindibilidad" son dos palabras que las definen. Ni siquiera Gentileschi ha sido digna de una exposición permanente, ya no digamos las otras que son consideradas pintoras menores en referencia a esta, ignoradas y muchas veces ninguneadas por aquellos

que deciden quién entra o no en las salas de los grandes y pequeños museos, pero sobre todo de la historia de las bellas artes. Gentileschi fue la gran señora pintora que se supo sobreponer a todo y contra todo lo que impedía desarrollar una carrera digna como pintora independiente, dueña de su propio taller y, por tanto, maestra de otras mujeres. Solo en la penúltima década del siglo XX, nos dice Trapanese, después de la localización de unas cartas de la pintora donde se narra el proceso de estupro que padeció de joven, cobró visibilidad, pero no por su obra, sino por el morbo que despertaba el caso. No nos extraña esto, también el morbo es lo que ha guiado el interés de la lectura y la investigación de sor Juana Inés de la Cruz, se detienen en ella para descubrir si era o no amante de las virreinas novohispanas con las que convivió, como si esto diera valor a su obras literarias, filosóficas y artísticas. Lamentablemente, lo mismo podemos observar en las obras de Cristina Alexandra, la famosa reina de Suecia que se atrevió a vestir con ropa cómoda y elegir su propio camino político y religioso, a quien parece que solo se le recuerda por su irreverente vida "promiscua".

La segunda sección se compone de una serie de ensayos que reúnen los aportes culturales de ilustres mujeres como María de Zayas, Rachel Speght, Margaret Cavendish, María Sibylla Merian y Clarinda; igual que la anterior, se compone de una pluricultural mirada que abarca los territorios europeos de la poderosa monarquía hispánica, esta vez el Nuevo Mundo irrumpe desde el virreinato del Perú. Del estudio e investigación del pensamiento y escritura de estas, quienes comparten el amor desenfrenado por las letras como la defensa de las mujeres de su época y la demanda de derechos vigentes aún, como lo son la invisibilización y desvalorización del pensamiento y sus obras, la libertad de expresarse de manera crítica, encontrando en la literatura el medio para expresarse, sin que les significara los castigos, el escarnio o inclusive la muerte por atreverse a divulgar su pensamiento; sin duda, adentrarse en el estudio de sus obras permitirá al profesorado y alumnado reconocer otras formas no convencionales y patriarcales de magisterio.

El ensayo de **Rosa Núñez Pacheco** y **Marianné Núñez Núñez** permite ver la obra exquisita del pensamiento de Clarinda, autora del poema *Discurso en loor a la poesía*, publicado en 1608 como prólogo al *Parnaso Antártico* de Diego Mexía de Fernangil, e introducen al estudio y conocimiento de la literatura peruana virreinal mediante el análisis crítico al Discurso. Articulan su investigación en dos ejes: el anonimato de Clarinda en la poesía colonial y las representaciones de las mujeres en el Discurso; otro aspecto relevante de su investigación da cuenta de la genealogía del nombre de Clarinda y que este se empleó para reconfigurar el pensamiento sobre la inferioridad femenina, para dar anonimato y ponerlas a salvo de las repercusiones religiosas de la época que enfrentaban las mujeres que se atrevían a escribir y publicar. Pero Clarinda no estuvo sola, también bajo el pseudónimo Amarilis desfilará otra mujer docta, sin embargo, las autoras llaman la atención en esa recurrente intención de la literatura patriarcal de pensar que solo los hombres pueden escribir grandes obras literarias, sugiriendo que el genio únicamente puede pertenecer al varón, por tanto, Clarinda no fue hembra sino macho. La aparición del Discurso y la plasticidad de este nos confirma la delicada y rigurosa formación humanista que tuvo Clarinda, no solo se mueve en la poesía, que les estaba permitida, sino en la filosofía, la traducción y los discursos, es decir, se mueve fuera de los campos que la educación patriarcal permitía a las mujeres. Y esto nos conecta con María de Zayas, de quien se ha señalado algo similar para desacreditar la experiencia femenina y el alegato en favor de la educación de las mujeres y la defensa de su dignidad.

Marta Nogueroles Jové nos brinda la oportunidad de acercarnos a María de Zayas, una brillante autora considerada dentro de las primeras novelistas del Siglo de Oro español, inclusive considerada como la primera pensadora feminista de España; a través del estudio de sus obras literarias nos comparte la intención pedagógica de sus novelas, lo que constituía una forma de manifestación de las ideas, el trasfondo moral de las mismas, la crítica social y la reivindicación de

los derechos de la mujer, lo anterior permite reconocer en la autora algo más que una escritora de novelas entretenidas, crítica a la cual fue sometida por el género de su novela (de tipo amoroso o cortesana), sino porque dicha cualidad constituyó un importante medio para llegar a más mujeres y le permitió expresarse sobre las injusticias, el menosprecio y la consideración de inferioridad intelectual y moral que sobre las mujeres se tenía, señalando que dicha creencia se sustentaba en la falta de acceso a una formación, tal y como lo expresó en el prólogo de su obra *Novelas amorosas y ejemplares*, aduciendo los derechos de las mujeres, principalmente a la educación, y que aún hoy constituye una exigencia vigente ante la abrumadora realidad de tantas niñas y mujeres de no acceder a una educación.

Fernanda Nayeli Tena Jacobo nos otorga una primera introducción al estudio del pensamiento de Rachel Speght, una escritora, filósofa y poeta feminista de origen inglés que vivió durante el siglo XVII y que, como muchas autoras de su época, respondieron a las conceptualizaciones que las situaban en una condición de inferioridad. La autora, considerada como una protofeminista protestante, fue una de las primeras filósofas inglesas en llevar a cabo una defensa de la educación y dignificación de las mujeres: partiendo de una reinterpretación de la *Biblia* y los textos sagrados, elaboró con éxito dicha defensa y con ello una dura crítica hacia los detractores misóginos que escribían en contra de las mujeres. Con este trabajo la investigadora nos comparte los aspectos más importantes de la argumentación y defensa de Speght, con el propósito de abonar al camino de la reconstrucción y los aportes de su pensamiento femenino a la filosofía. Las filósofas inglesas impulsarán a través de sus magisterios la fundación ya no de conventos, sino de escuelas para niñas, dando continuidad a la revolución protestante que ya desde un siglo atrás se desarrollaba en defensa de la individualidad de las mujeres y su libre conciencia.

Claudia Lavié nos presenta a otra filósofa inglesa. La investigadora, como especialista en Cavendish, explora uno de los géneros lite-

rarios menos conocido de la filósofa: la dramaturgia. El ensayo intitulado "Educación femenina en la dramaturgia de Margaret Cavendish", aborda cómo la filósofa desarrolla en tres dramas y comedias una pedagogía que hoy podríamos denominar feminista. Su estudio se centra en analizar las causas que explican el por qué las mujeres experimentan una la condición intelectual inferior a la de sus pares masculinos, determinando que es la falta de instrucción en igualdad de condiciones a la del varón la responsable (misma que comparten en su escritura y pensamiento las autoras hasta ahora revisadas). Cavendish fue una rebelde para su sociedad cortesana, vivió en un contexto de guerra civil como dama de la reina, tuvo que exiliarse con esta en la corte francesa, lugar donde descubrió a otras damas cultas defensoras de la educación de las mujeres como Madeleine de Scudéry, la marquesa de Rambouillet, Mme. de La Fayette y todas aquellas que fueron parte de la creación y consolidación de muchas de las academias, tertulias y salones literarios.

Por último, pero no menos importante, cerramos esta colección de ensayos con la participación de **Aída Atenea Bullen Aguiar** y su ensayo "María Sibylla Merian, una mujer del siglo XVII que marca la pauta para el siglo XXI", que nos invita a explorar la vida y obra de María Sibylla Merian, fundadora de la ecología y de las ciencias ambientales, así como de una excepcional línea de artistas gráficos dedicados a la entomología, pero nos dice que su tarea no se limitó a esto únicamente, aunque forma parte de los grandes aportes científicos. Pintó con excelsa belleza la flora y fauna que estudió, así mismo fue una viajera y exploradora mucho antes que los científicos tan afamados del siglo XIX lo hicieran. La investigadora centró su estudio en cuatro aspectos bien diferenciados: las contribuciones de María Sibylla Merian, la vida de esta, sus cualidades femeninas y la naturaleza patriarcal de las ciencias. Mostrando a lo largo del ensayo la gran labor que los hombres pueden hacer para transformar la realidad social si estos se despojan de la creencia de sentirse superiores

a las mujeres y comparten sus conocimientos y saberes a las mujeres de su entorno familiar.

Todas y cada una de las autoras de estos ensayos, son mayoría las colaboradoras, nos permiten observar cómo el pensamiento androcéntrico hunde sus raíces en la cultura que difundimos y promovemos. Por esta razón debemos aprender a mirar desde distintas perspectivas o epistemologías que incluyan los conocimientos legados por las mujeres, pues solo así podremos iniciar un camino de justicia epistémica dirigido hacia las mujeres de siglos pasados y también de aquellos hombres que participaron de epistemologías incluyentes. Se busca construir una historia de la educación y del conocimiento, no alternativa a la existente, sino que incluya aquella mitad de la humanidad que fue excluida por una simple pretensión de superioridad intelectual basada en una política misógina de larga duración, la cual es necesario que este siglo XXI revierta de una vez por todas.

Dejamos en sus manos esta primera entrega de ensayos sobre las mujeres doctas de la temprana Modernidad: confiamos en que pueda ser útil para el profesorado y estudiantado vinculado a la enseñanza de la historia de la educación y del conocimiento.

CULTURA, EDUCACIÓN Y MAGISTERIO EN LA ESCRITURA Y LECTURA DE **MUJERES DOCTAS** DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

SECCIÓN I

MUJERES DOCTAS CATALANAS EN LA TRANSICIÓN DE LA EDAD MEDIA AL RENACIMIENTO

Anna Formentí Sabater
Universidad de Barcelona
aformentisa@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8495-0422

Catalunya provenía de una época esplendorosa de creación literaria a lo largo de toda la extensa Edad Media, pero a partir de finales del s. XV e inicios del XVI esta producción empezó a menguar significativamente por cuestiones, sobre todo, de política territorial. El país se vio inmerso en guerras y crisis sociales que lo mantuvieron en un estado de necesidad y penuria, con fuertes restricciones, concretamente en el uso de la lengua catalana, condiciones todas ellas que no favorecieron la producción literaria. El catalán venía de ser una lengua con una literatura culta excepcional muy reconocida y admirada a nivel internacional, que produjo grandes obras artísticas, con grandes pensadores como Ramon Llull, Bernat Metge o Ausiàs March, entre otros, pero que, por estas circunstancias históricas, a partir del siglo XVI vio menguada su capacidad literaria.

Cuando queremos observar la producción literaria femenina de este siglo, el siglo XVI, nos encontramos no solo con este retroceso progresivo en lo que respecta a la creación y producción, sino que, en el caso de las mujeres, lo vemos acrecentado además por su condición

femenina, por la situación de precariedad en la que estaban sometidas las mujeres en aquellos tiempos, pudiendo solo en ocasiones excepcionales salir de la subordinación y sometimiento familiar, para crear. Por tanto, el arco temporal que va desde finales del siglo XV, todo el siglo XVI e inicios del XVII, será un tiempo especialmente escaso de producción literaria en general, y femenina en particular. Las mujeres que sentían la llamada interior a escribir, o la vocación para crear, debían superar un sinfín de obstáculos, por la situación concreta de su país.

Aun así, me sorprendió descubrir que, más allá de los titulares desesperanzados sobre este periodo a veces nombrado como el de la «Decadencia», hubo una realidad femenina que puso en jaque mate estos titulares catastróficos; sí se dieron casos de producción de altísima calidad literaria o de pensamiento, y en concreto, encontramos algunos casos insólitos de mujeres extraordinarias que lograron no solo sobresalir con sus hazañas, sino que, además, nos dejaron textos escritos de una riqueza cultural excepcional. Dado que la historia no suele reflejar estos nombres, el de las mujeres, aun teniendo un peso equivalente a sus homólogos hombres, aquí vamos a dar relieve a estas figuras de mujeres doctas catalanas excepcionales que, además, tuvieron un peso muy significativo en la cultura y en la sociedad con su aportación literaria y su ejemplo de vida; merecen su reconocimiento en la historia social y cultural de Catalunya y ser conocidas y reconocidas a nivel internacional.

Hipòlita Roís de Liori y Estefania de Requesens

Las primeras autoras que descubriremos fueron mujeres catalanas que vivieron en este periodo tan particular, a caballo entre el s. XV y el pleno siglo XVI. Sus cartas, y sus pequeños textos, hoy tienen un valor incalculable. Se trata de dos mujeres de la nobleza y son, además, madre e hija: Hipòlita Roís de Liori i de Montcada (Valencia, 1479-Madrid,

1546), condesa de Palamós, y su única hija, Estefania de Requesens i Roís de Liori (Barcelona, 1504-1549), heredera de su patrimonio, que fue uno de los más grandes y poderosos de todo el territorio catalán. Podemos hablar de ellas gracias al extenso epistolario que dejaron y que fue recogido en gran parte en el archivo de la Real Capilla del Palau Menor de Barcelona, lugar de residencia de estas damas aristocráticas. El epistolario de Hipòlita Roís de Liori conserva 89 cartas escritas por ella y 784 recibidas. El de Estefania contiene 137 cartas escritas por ella, y un centenar de recibidas. Entre las dos mantuvieron una larga e intensa relación epistolar, dado que al casarse Estefania de Requesens con Juan de Zúñiga y Avellaneda, hombre de confianza y camarlengo del emperador Carlos V, y preceptor del príncipe Felipe II, se trasladaron a vivir en la corte castellana, en Madrid. Este hecho fue el que propició la relación epistolar para mantener cercano el vínculo familiar de las dos mujeres, pero a su vez, también provocaría, inevitablemente, la castellanización del idioma catalán en Estefania de Requesens, quien más tarde, a su hijo Lluís de Requesens, ya escribiría en castellano.

Estructura y singularidad de las cartas

Las cartas que encontramos, de estas dos figuras destacadas del s. XVI, tienen una importancia más allá de lo común, pues en ellas detectamos una mezcla de privacidad, feminidad y familiaridad, que las hacen especiales. Normalmente, las cartas que se conservan de otros intelectuales de lugares y épocas diversas son epistolarios escritos y pensados para comunicar a un público, más allá de dirigirse a un destinatario específico. Pensamos, por ejemplo, en las Cartas a Lucilio, de Séneca, que, aunque se dirigían al destinatario Lucilio, procurador romano de Sicilia, fueron creadas pensando en ser leídas por un público mayor. O bien, las cartas de Cicerón, Petrarca o de Voltaire, que hoy en día consideramos como verdaderas obras literarias. Max Cahner, en

su obra "Epistolario del Renacimiento"[1], no duda en elevar las cartas de Estefania de Requesens dentro de la misma categoría literaria de estos autores.

En este caso, como bien remarca Eulàlia de Ahumada Batlle, en la obra que recoge el epistolario casi completo de Hipòlita y Estefania; "Las cartas privadas son misivas particulares entre personas absentes (../..) que se escriben sin ninguna intención de ser publicadas"[2]. Esto hace que su espontaneidad sea notable, así como la variedad de temáticas que encontramos en ellas, y también una palpable familiaridad, que nos permite adentrarnos en un mundo normalmente oculto a los ojos ajenos, el sentir ingenuo y transparente de dos personas que no sospechan de la mirada curiosa de un público, la de los lectores avezados a leer epístolas populares y divulgativas, que, por otro lado, era un género muy corriente en este siglo XVI. Por esto no podemos evitar hacer una lectura con cierto sentimiento de respeto hacia esta intimidad transgredida.

Su feminidad es nuestro principal punto de interés, dado que, al ser escritas por mujeres, damos relevancia histórica a una voz, la femenina, que usualmente era obviada y, seguramente muchas veces, desprestigiada. Con la publicación de este epistolario que no fue escrito para tal propósito (la publicación), se da voz a un sector de la sociedad, el femenino, dando relevancia a la importancia de la figura femenina en el quehacer de los tiempos, en la cotidianidad de las vidas, de este siglo, que de otra forma quizás no conoceríamos, y a la riqueza de sus pensamientos y saberes. Su aportación fue capital en muchos aspectos de la vida sumamente relevantes; el control y dirección del patrimonio familiar, la dedicación familiar a los hijos e hijas,

1 Cahner, Max. "Epistolari del Renaixement". Vol. I. Ed. Clàssics Albatros, 1977, Valencia, pág. 8.

2 Ahumada Batlle, Eulàlia de. "Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)". Ed. Universitat de València, 2003, Sueca.

su cuidado, crecimiento y educación, así como la transmisión de conocimientos médicos y medicinales, para los cuidados y enfermedades, a nivel más general, no solo de los propios hijos, sino de los familiares y personas vecinas a sus vidas.

Orígenes aristocráticos de madre e hija

Sobre Hipòlita sabemos que provenía de una familia noble y bien posicionada políticamente. Sus padres fueron Joan Roís de Liori, vizconde de Gagliano, y Beatriu de Montcada i de Vilaragut, baronesa de Riba-Roja. Su padre Joan Roís de Liori murió en la guerra de Granada y dejó un vasto patrimonio a su mujer, y en su defecto, a su hija primogénita Isabel, quien, en caso de morir sin descendencia, debía pasar el patrimonio a su hermana, Hipòlita. Dado que esto último no sucedió, la principal herencia quedó en manos de la hermana Isabel. Cuando murió su padre, Hipòlita tenía tan solo diez años y, al ser escasa su parte de la herencia familiar, su madre le procuró un matrimonio importante, a temprana edad, que pudiera mantener los vínculos nobles y el estatus social de la familia en su hija. Así fue como se casó muy temprano, a la edad de 22 años, con el noble Lluís de Requesens i Joan de Soler, rico en posesiones y en enlaces políticos, pues era consejero del rey y gobernador general de Catalunya. Les separaban muchos años de edad, siendo él un hombre de más de 60 años y enfermo de salud, y ella una joven de 22 en plena salud.

Al morir Lluís de Requesens, ocho años después de haberse casado con Hipòlita, en 1509, deja en herencia todos los poderes de su extenso patrimonio a Hipòlita e hizo heredera universal a Estefania, la única hija del matrimonio, aunque él había tenido hijos con su anterior matrimonio. Hipòlita debía procurar y administrar las baronías del territorio heredado para preservar la herencia de su hija. Para hacernos una idea del poder que heredó Estefania, señalaremos que se

convirtió en señora de las baronías de Castellvell, las cuales comprendían la villa de Martorell y los términos de Castellví de Rosanas, Sant Andreu de la Barca, Castellbisbal, Abrera y Sant Esteve Sesrovires, así como también señora de la baronía de la villa de Molins de Rei, con los términos asociados de Castellciuró, Olorda, Vallvidrera y Sant Bartomeu, además de recibir el antiguo edificio del Palau Real Menor de Barcelona, donde residían las dos damas habitualmente.

Dos mujeres que personificarán el cambio de épocas: el paso de la Edad Media a la Edad Moderna

En la figura de Hipòlita observaremos cómo la muerte de su marido ejerce un punto de inflexión en ella y en su vida. A partir de su viudedad veremos emerger a una poderosa mujer de negocios, fuerte, con carácter y determinación, libre, por su condición de viuda rica que le permitía no tener que volverse a casar, y con una mente obcecada en ampliar su patrimonio y en conseguir que su hija entrara en la corte de Carlos V. Con este firme propósito, educará a su hija desde muy temprana edad, para que tenga una cultura excelente con los mejores modales y así convertirla en una perfecta dama de corte, pensando en este fin desde sus inicios. Sin descuidar, en paralelo, la gestión y el control de su patrimonio. En su gestión patrimonial y empresarial, también veremos la estrecha relación que tuvo que mantener Hipòlita con el clero, ya fuera para luchar contra ellos cuando se trataba de defender su patrimonio, como para necesitar su apoyo o aprobación en otras ocasiones[3].

3 Es significativo que en su testamento dejara por escrito su firme adhesión a la Iglesia católica y sus dogmas, en un momento histórico en el que ésta peligraba, a raíz de la Reforma que quería iniciar el Concilio de Trento.

En la Edad Media, la Iglesia ocupaba todos los ámbitos de la vida; la cultura, los bienes, la política y las conveniencias sociales. Hipòlita es un claro testimonio de esta época, es el ejemplo de una mujer sumergida todavía en esta estructura religiosa que impregnaba el terreno de lo político y lo social, y con un temperamento que podríamos decir propio de los señores feudales; era una gran terrateniente que ejercía su poder sin titubear, generando una estela a la par de admiración y miedo a su alrededor.

La Iglesia, a finales del s. XV y principios del XVI, fue perdiendo fuerza y poder a medida que se iban sucediendo importantes hechos históricos, como fue el descubrimiento de América, con su posterior explotación de recursos. Este hecho fue quizás el más importante, porque llevó el imperio a un nivel de riqueza nunca antes conseguido. Este enriquecimiento creó un desplazamiento del centro de poder, pasando de la Iglesia al centro del gobierno, al propio emperador y su corte. El rey empezó a superar en riqueza a la Iglesia, con lo que consiguió que ésta empezara a perder su poder sobre él. Este cambio en el eje de poder será uno de los motivos por el cual la historia basculará hacia un nuevo paradigma; la Edad Moderna, que inicia con el Renacimiento y la Reforma protestante de la Iglesia.

La tardía Edad Media, a finales del s. XVI, fue también un momento álgido en la cultura y la vida científica de las órdenes religiosas. Había dos grandes órdenes que se estaban imponiendo con fuerza; los franciscanos y los dominicos. Los franciscanos defendían la tradición platónico-agustiniana y, en cambio, los dominicos eran aristotélicos. Eran dos órdenes enfrentadas entre sí, con multitud de contiendas. En global, la escolástica de los siglos XIV, XV y XVI fue denominada como «decadente» por estar sumergida en estos conflictos internos, orientados más a cuestiones semánticas y lógicas, que generaban divisiones y subdivisiones. Uno de los conflictos entre órdenes radicaba en la defensa, por unos, los dominicos, de que la voluntad debía estar subordinada a la razón (Aristóteles, Santo Tomás), y los que, por el con-

trario, franciscanos que sostenían las tesis de Duns Escoto entre otros, que defendían la primacía de la voluntad por encima de la razón, o como posteriormente propondría Ockham, que la voluntad debía ser independiente tanto del intelecto como de nuestros apetitos naturales, pudiendo escoger libremente. Estos debates filosóficos intensos llevaron a poner bajo un prisma crítico la subordinación de la razón a los preceptos de la religión. Así empezó a florecer un nuevo paradigma social en el que la libertad personal estaba a la orden del día. La vida intelectual del Renacimiento presenció cómo «muchos de sus pensadores y escritores dieron la espalda a los estrechos tecnicismos de la filosofía escolástica a favor de un enfoque más amplio sobre la vida y la sociedad»[4]. En este nuevo enfoque se da predominancia a la celebración de la vida en todas sus formas más alegres; artes pictóricas, musicales, festividades, folklore. Y poco a poco se va dejando ir la estricta moral religiosa que reprimía las alegrías, bajo la amenaza del castigo divino, por una liviana y contagiosa alegría del vivir[5].

El Renacimiento, por tanto, será más bien un periodo de transición entre el Medioevo y la Edad Moderna. Para que sucediera esta transición, se dieron una multitud de características y nuevos intereses muy variados, distintos en cada país, de ahí que sea difícil determinar con exactitud cuándo termina la Edad Media y cuándo empieza el Renacimiento en cada país. Algunos autores lo sitúan en el periodo entre finales del s. XIV y comienzos del XVII, otros lo circunscriben enteramente en el s. XV, y otros lo alargan hasta mediados del s. XVI. Pero todos ellos coinciden en considerar el Renacimiento como un cúmulo

4 Grayling, Anthony, C. "Historia de la Filosofía. Un viaje por el pensamiento universal". Ed. Planeta, S. A., 2021, Barcelona.

5 *Op. cit.*: "Marsilio Ficino (1433-1499), que aprendió mucho de *la Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino, señaló, sin embargo, que su siglo –el siglo XV– había «devuelto la luz a las artes liberales, ya casi extintas: gramática, poesía, retórica, pintura, escultura, arquitectura, música»; era, en sus propias palabras, "como una edad de oro". (../..). La referencia de Ficino a la retórica señala un aspecto importante del giro intelectual del Renacimiento".

variado de nuevas tendencias, entre las cuales se encuentran: el retorno a la Antigüedad clásica, el reflejo de una crisis de creencias e ideas, un desarrollo de la individualidad, una amplitud de mente gracias a nuevos descubrimientos científicos (Copérnico, Galileo Galilei), que engrandecen el horizonte y la percepción del mundo, una confianza renovada en las capacidades del ser humano, así como en el ámbito religioso, la aparición de nuevas órdenes (como la orden de los jesuitas, con San Ignacio de Loyola), una apertura a la mística y a fenómenos de exaltaciones místicas, y, en general, la aparición en todos los ámbitos de actitudes críticas.

Estefania encarna en Catalunya de forma magistral estos aires de cambio, los nuevos intereses y valores que poco a poco irán impregnando toda la sociedad, propios del Renacimiento. En su figura encontraremos el arquetipo de la auténtica dama de corte renacentista; elegante en sus maneras, con una refinadísima cultura, unas excelentes dotes para las relaciones sociales en las altas esferas, afable, con un interés marcado en disfrutar de la cultura de palacio, alegre, empática y solidaria, y a la vez, una mujer dedicada al cuidado de la familia, volcada en sus hijos, el marido y sus vecinos de corte, que además tenía elevados conocimientos sobre medicina básica y elaboración de ungüentos varios, que en muchas ocasiones veremos, en las cartas, cómo los ponía a disposición de las gentes de la corte. Era una mujer plena y feliz, que se desarrollaba a sí misma, autodidacta en muchas materias, como en el aprendizaje de la producción de la seda, sociable y bien arraigada en el nuevo ambiente cortesano, y que disfrutaba de los bailes y las ceremonias que a menudo se celebraban ahí, y que luego retransmitía a su madre, por vía de las cartas, explicándole orgullosa cómo su hijo Lluís aprendía de forma magistral los diferentes estilos de bailes, superando al tímido príncipe Felipe. En ella había el despuntar renacentista de la alegría de la vida en común y del valor individual de sí misma. También vemos en ella un carácter fuerte e independiente, tomando decisiones a veces a escondidas de su marido, si creía que

debía favorecer en algún asunto a su madre, y con una mente precisa y trabajadora, culta, que se interesaba por la política y los negocios, haciendo honor así al ejemplo de mujer que era su madre.

El cambio de paradigma que supuso la Edad Moderna

Para entender mejor la figura de Estefania, y por qué caracteriza a la mujer renacentista catalana, introduciremos unas pequeñas notas sobre el periodo histórico que se califica de «moderno», el cual tiene una estructura mental muy diferente de la del periodo medieval.

Cuando se piensa en el cambio de paradigma entre Edad Media y Edad Moderna, lo primero que nos viene a la cabeza es el cambio de eje sobre el que se sustentan todas las explicaciones físicas, teóricas, y es que pasamos de un punto de partida, de una base religiosa, que rige los porqués de todas las teorías, a un punto de partida o base científica, que busca, en la comprobación de datos empíricos, la explicación de todos estos porqués. Ésta será la gran diferencia que regirá entre estas dos grandes etapas históricas, y todo el pensamiento moderno posterior, nacerá en cierta forma, de esta primera y gran diferencia. A nivel concreto, en la vida cotidiana, podemos ver cómo se materializa este cambio, en el comportamiento, por ejemplo, de los gobiernos, los cuales, ya no buscarán tanto el apoyo de la Iglesia, sino que gravitarán en torno al mundo mercantil, aliándose cada vez más con los ricos mercaderes.

La Iglesia poco a poco irá perdiendo su autoridad gubernamental, y a su vez irá perdiendo también su influencia como controladora de cultura. Las mentes intelectuales se irán separando del influjo religioso, y empezarán a navegar por este mar de dudas que es el universo sin Dios, en donde todo está por explicar, y donde las leyes mecánicas que rigen los movimientos de los cuerpos se irán descubriendo poco a poco, dejando muchas cosas todavía en la más absoluta oscuridad.

Aun así, a principios del s. XVI, en Barcelona, la Iglesia se resistía a abandonar su poder e influencia, y en 1536 todavía se produjo una ocupación de las cátedras filosóficas por parte de los dominicos, coincidiendo con uno de los momentos más álgidos de la embestida inquisitorial contra los erasmistas en toda la monarquía hispánica.

Mientras España se sumía en una oscuridad de pensamiento, debido a los efectos devastadores de la Inquisición, fundada en 1478 por los Reyes Católicos para mantener la ortodoxia católica impidiendo en gran medida grandes cambios culturales y sociales, observamos como en otros países, como Italia, también bajo el yugo inquisitorial, tuvieron figuras científicas y culturales cruciales que, a pesar de los riesgos evidentes, consiguieron forzar en mayor medida el cambio de mentalidad. Fue en este siglo XVI, en 1543 y en Italia, donde estaba floreciendo con más ímpetu el Renacimiento, cuando Copérnico publicó su teoría sobre el sistema solar, mostrando que la Tierra y los planetas en aquella época conocidos (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno), giraban en torno al Sol, destronando así a la Tierra de su centralismo universal, o bien cuando Marsilio Ficino, en 1459 fundó la *Academia platónica florentina*, fomentando la creación artística de recuperación de los clásicos y divulgando una filosofía neoplatónica que la Inquisición consideraba peligrosa y pagana.

Estos cambios tan grandes en la concepción del universo, y del entorno de vida de las personas, provocaron un cambio de forma de pensar; al tambalearse la autoridad religiosa, inevitablemente el ser humano empezó a cuestionarse las cosas: todo lo que había dado por sentado hasta entonces, como verdad inquebrantable, debía ponerlo bajo el foco del interrogante. Los dogmas empezaron a perder fuerza de convicción y en las personas se comenzó a albergar una actitud mental ante la vida muy diferente: empezó a nacer un instinto de emancipación racional, una libertad de pensamiento.

La Universidad en este punto jugó un papel esencial, porque propició el escenario perfecto de encuentro entre culturas y países. En

este despertar a nuevas actitudes mentales, veremos una tendencia a compartir conocimientos entre intelectuales de todas las partes del mundo, y por tanto una apertura a nuevas ideas, nuevos pensamientos, o nuevas tecnologías que, en el caso de Catalunya, por su situación geográfica de balcón expuesto al Mediterráneo y ser un gran puerto mercantil, se dio de forma reveladora.

En Catalunya y ya a finales del s. XV se dio un interés muy vivo por el humanismo italiano que estaba aflorando con fuerza en aquellos tiempos. Esta influencia del humanismo italiano se dejó sentir vivamente en los ambientes universitarios de la época, en Barcelona y Valencia. Muchos de los estudios gramaticales que se llevaban a cabo, por ejemplo, llegaron desde Italia; las ediciones de la gramática de Perotti hechas en Barcelona (1475) y en Tortosa (1477), las "Notas Gramaticales" de Bernat Vilanova, influenciadas por Lorenzo Valla y por el mismo Perotti, impresas en Valencia (1500), y la edición de obras gramaticales de Antonio Mancinelli en Perpiñán (1501), son prueba de ello[6].

Es en este marco de cambios e influjos extranjeros en las universidades catalanas que Estefania, durante sus años de formación (en los años 1520-24, aproximadamente), entró en contacto con San Ignacio de Loyola y se interesó totalmente por esta nueva visión mística del santo, esta nueva forma exaltada de vivir la mística y de entender el concepto de religión que en aquel momento estaba rompiendo con los cánones tradicionales, y que acabó por generar una nueva orden religiosa, los jesuitas. Estefania no dudó en seguir y ayudar a San Ignacio en todo lo que pudo, representando así este espíritu juvenil de crítica y apertura a nuevas ideas que estaba germinando en todas las esferas, típico del carácter renacentista.

6 Cahner, Max. "Llengua i societat en el pas del segle XV al XVI". Actas del quinto coloquio internacional de lengua y literatura catalanas, en Andorra, octubre del 1979. Ed. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980.

Sobre el contenido de las cartas entre Hipòlita Roís y Estefania de Requesens

Los temas, por tanto, que afloran en las cartas de Estefania son de un carácter muy distinto a los temas de Hipòlita, a raíz de que ella dedicará gran parte de su vida a ser una buena madre y esposa, todo lo contrario a la situación de Hipòlita, que viuda y con su hija ya casada, entregará su energía vital al mantenimiento y ampliación de su patrimonio.

Estefania, como ya hemos visto, fue educada en la casa familiar, a través de buenos maestros y preceptores, bajo la atenta mirada de la madre, muy exigente con la educación intelectual de la hija[7]. Recibió también conocimientos de todo tipo, por parte de su madre, como la preparación de ungüentos para distintos males, cosmética, cuidados de la salud en general, la preparación de alimentos especiales como la mermelada, e incluso, conocimientos tan sofisticados como la cría de gusanos de seda, con finalidades textiles y, en cierto modo, mantiene el vínculo de la hija con su patria de nacimiento, Catalunya, informándola de acontecimientos políticos.

El carácter de Estefania, por lo tanto, fue muy distinto al de su madre, con una propensión a la gratitud que veremos constantemente reflejada en el trato de máximo respeto y consideración que le dedica a la madre, así como en la necesidad de mantener muy estrecha la relación, la complacencia tanto con la madre como con el marido, en su rol de mujer obediente y entregada, y el amor y dedicación hacia sus hijos, y las buenas maneras, acompasadas, propias de la vida en la corte. Esto le garantizó una entrada excelente en la vida de palacio, y pronto se convirtió en una figura indispensable, admirada y querida por todos, gozando de la apreciación y confianza de la misma empera-

7 Albertí, Elisenda. "Catalanes medievals. Vint-i-quatre històries femenines de l'edat mitjana". Albertí Editor, S. L., 2012, Barcelona.

triz Isabel de Portugal, que recurría muchas veces a ella para distintos temas, ya fuera por la necesidad de ungüentos especiales, como por consejos sobre sus embarazos, o para compartir opiniones sobre la educación o cuidado de sus respectivos hijos. El príncipe Felipe era tan enfermizo como su hijo Lluís, por lo que muchos cuidados que ella aplicaba a su hijo funcionaban también para la misma emperatriz. Además, los dos niños compartían la educación, de forma que el vínculo entre las dos familias era muy estrecho, y se ve reflejado en múltiples ocasiones a lo largo de las cartas que Estefania escribía a su madre, para contarle las vicisitudes de la corte, demostrándole de esta forma, el fruto de los esfuerzos en su educación, lo bien enraizada que estaba en la corte y la alta consideración que tenían de su persona.

En la lista de valores humanos de Estefania, cabe añadir su gran inteligencia y capacidad empática, así como su espíritu religioso, como nos explica Maite Guisado en su obra "Cartas íntimas de una dama catalana del s. XVI"; "Las leyes por las cuales se regía eran el orden, la rectitud moral, la responsabilidad de los propios actos y una rígida religiosidad"[8].

El estilo de las dos mujeres será, por tanto, muy distinto, como podremos observar ahora, en estos breves textos que he escogido y que veremos a continuación, para tener una pequeña muestra de los escritos que podemos encontrar en las cartas, de las dos formas de pensar y sentir.

8 Guisado, Maite. "Cartes íntimes d'una dama catalana del s. XVI. Epistolari a la seva mare la comtessa de Palamós". Estefania de Requesens. Prólogo, transcripción y notas de Maite Guisado. Lasal, edicions de les dones, 1987-88, Barcelona.

Fragmentos de las cartas de Estefania de Requesens a su madre, Hipòlita Roís

Empezaremos observando de entrada, las formas usadas al inicio, en el saludo, y al final, en la despedida, con las que Estefania se dirigía a su madre Hipòlita, en esta carta datada del 9 de diciembre de 1534;

> Molt egrègia senyora: La més fresca lletra que tinc de vostra senyoria és de XXIII del pasat, a la qual tinc respost y a totes les que de vostra senyoria é rebudes aprés que partí de aquí; y espere ab tan gran desig de tenir-ne de més fresques com les desijava los dias pasats, que no u puc més encarir. Plàsia nostre Senyor portar-me tostems tals noves com jo desije. Les que de así puc escriure són que estam tots ab conplida salut, llaós a Déu, y la mia sospita va avant, que és vuy de divuit dies. No estic jens desmenjada, ni tinc ningun altre seyal. Si és preyat millor comensa que lo pasat, no sé si·s guastarà. Plàsia Déu, que Ell ne sia servit.
>
> (../..)
>
> De vostra senyoria major servidora y més obedient filla, que les mans li besa[9].

Este pequeño fragmento de carta nos da una primera idea del gran respeto que demostraba Estefania hacia su madre; se refería a ella como "muy egregia señora". En todas sus cartas usa este formalismo para dirigirse a ella, que es, además, el apropiado para el rango de

9 Carta de Estefania de Requesens a su madre, Hipòlita. Madrid, 9 de diciembre de 1534. Recogida en la edición crítica de Eulàlia de Ahumada Batlle; "Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)". *Op. cit.* Pág. 155: "Muy egregia señora: la más fresca letra que tengo de vuestra señoría es de XXIII del pasado, a la cual tengo respuesta y en todas las que de vuestra señoría he recibido después que partí de aquí; y espero con tan gran deseo de tener más y de más frescas como las deseaba en los días pasados, que no puedo encarecer más. Plazca a nuestro señor que me traiga en todo momento tantas novedades como yo desee. Las que desde aquí puedo escribir son que estamos todos con cumplida salud, alabado sea Dios, y mi sospecha sigue adelante, que es hoy de dieciocho días. No estoy nada desganada, ni tengo ninguna otra señal. Si es embarazo mejor empieza que el pasado, no sé si se arruinará. Que sea la voluntad de Dios, como Él disponga. (../..) De vuestra señoría mayor servidora y más obediente hija, que las manos le besa". Traducción mía.

condesa, título que se apropió para sí Hipòlita, autoproclamándose la *triste condesa de Palamós*. Con este gesto, además de reafirmar el título de su madre, Estefania demuestra una altísima consideración hacia ella, y también un gran aprecio, cuando observamos el tono de súplica que usa, la disposición anímica con la que le escribía, que denota una cierta nostalgia, pues en cierta forma se queja a ella de no recibir más a menudo noticias suyas. Y la belleza de la frase usada para la despedida "De vuestra señoría mayor servidora y más obediente hija, que las manos le besa", que veremos repetida en todas sus cartas, denota una predisposición a los detalles, a la elegancia lírica por su sonoridad y composición, así como una gran riqueza de espíritu, por la devoción y entrega que transmite.

Estefania sospecha que se encuentra en estado de embarazo, por una falta de su periodo, de casi una veintena de días, y como se verá más adelante, que se confirmará realmente. Dado que tuvo muchos hijos a lo largo de su matrimonio (siete hijos y cuatro hijas, de los cuales solo sobrevivieron cuatro), encontraremos en muchas de las cartas, mención a sus gestaciones, diferencias entre ellas, comparaciones, remedios para aliviar ciertas molestias, o cremas para la piel. De todo ello informaba detalladamente a su madre y compartían conocimientos mutuos.

En aquella época la salud era uno de los principales objetos de preocupación, tanto para Estefania como para su madre, dado que había muchas epidemias de peste y otras enfermedades como la gota, que atacaban a la población de forma devastadora. Las familias solían tener muchos hijos porque pocos de ellos sobrevivían a los primeros años. Fue, precisamente, a raíz de un grave episodio de peste en Barcelona, que el rey Carlos V y sus seguidores tuvieron que alojarse durante tres meses en el Palau Menor de Hipòlita, donde se encontraban de paso al llegar de una misión. Durante esta estancia fue cuando se pactaron entre el rey e Hipòlita las condiciones para el futuro matrimonio entre Estefania de Requesens y el camarlengo del rey, Juan Zúñiga. En

las cartas, por tanto, veremos una preocupación latente y constante, entre las dos mujeres, por los respectivos estados de salud.

En el siguiente fragmento de otra carta datada en abril de 1535, nos adentraremos en los objetos de interés habitual de Estefania, que tenían más que ver con su día a día en la corte, tanto con sus necesidades físicas, como con recetas especiales o medicinas y, en paralelo, con sus relaciones cortesanas;

> La enperatriz vol asajar una resepta que té de un oli per a fer tornar los guants groscs, y axí la m'àn dita en gran secret per a què jo soplicàs a vostra senyoria que·l fes fer y que no la mostre a ningú, ni tanpoc sapien per a què és, que les de sa casa, si fer-se pogés, voldrien que no sabesen lo que y entra.
>
> Soplique a vostra senyoria lo mane fer conforme a la resepta que serà ab aquesta, y que sia l'oli de taronjer fet a posta, y fasa'n bona cantitat perquè n'i aja per a mi també; y lo més prest que sia posible me fasa mercè d'enviar-lo'm, que·l desija Sa Majestat en estrem, que, des que m'o àn dit, me àn demanat dos o tres voltes si u é escrit. Tanbé mostra Sa Majestat tenir gana de aygua de murta y de mosqueta, si vostra senyoria me'n pot fer, mercè seria molt gran, que, pux mos serveys me par li són acseptes, voldria-la servir en tot lo que pogés.
>
> (../..)
>
> Jo é asajat enguany de fer sitronat y só n'exida gran mestra, que jo u volie enviar a vostra senyoria per a què·l v[e]és, si no qe·n fiu poc per no tenir ponsís y en casa y à tostems prou menjadós, per la gràsia de Déu. Lo que d'así avant vostra senyoria me auria d'enviar se pot convertir en aygües de olor[10].

10 Carta de Estefania de Requesens a su madre Hipòlita. Madrid, 7 de abril de 1535. Recogida en la edición crítica de Eulàlia de Ahumada. *Op. cit.* Pág. 194: "La emperatriz quiere ensayar una receta que tiene de un aceite para volver los guantes amarillos, y así me la ha dicho en gran secreto para que yo suplique a vuestra señoría que lo haga hacer y que no la muestre a nadie, y que tampoco sepan para qué es, que las de su casa, si se pudiera hacer, querrían no saber lo que contiene.
Suplico a vuestra señoría lo mande hacer conforme a la receta que será con esta, y que sea el aceite de naranjo hecho a posta, y haga buena cantidad para que haya para mí también; y lo más pronto que sea posible me hace la merced de enviármelo, que lo desea Su Majestad en extremo, que, desde que me lo ha dicho, me ha pedido dos o tres veces si lo he escrito. También muestra Su Majestad tener ganas de agua de murta y de mosqueta, si vuestra señoría me puede hacer, la merced sería muy grande, que, dado que mis servicios me parece que los acepta bien, quería servirla en todo lo que pueda. (../..)

Esta carta refleja, por un lado, la extrema confianza depositada en Estefania por parte de la emperatriz Isabel, como se observa en el hecho de que le hace una petición "en gran secreto" y que ella se esmeraba en no perder, como bien le comunica a su madre cuando le dice que querría poder servirla siempre en todo aquello que esté en su poder "dado que parece que mis servicios los acepta bien". También se observa su capacidad autodidacta y resolutiva, en aprender por sí misma nuevas recetas que quiere compartir, y de las que se siente "gran maestra". En definitiva, en esta carta se evidencia un campo de dominio y conocimientos muy extenso en las preparaciones de ungüentos, perfumes y remedios, que compartía con su madre.

Finalmente, en cuanto a Estefania, cabe destacar el refinamiento y estilismo en su escritura, que demuestran un alto grado de dominio del idioma catalán, y una gran riqueza de conocimientos en materias muy dispares, desde cuando habla de vestidos y tejidos, de juegos en la corte o bailes, de las enfermedades y sus cuidados, del mundo del embarazo, de remedios y ungüentos hechos de aguas y aceites especiales o productos de cosmética, así como de otras temáticas mucho más complejas, como los conceptos y personalidades de la política, las relaciones de la familia con la iglesia y los oficios religiosos, o bien, la compleja trama de negocios y patrimonio que llevaba junto con su madre. Maite Guisado, en su obra "Cartas íntimas de una dama catalana del s. XVI", que contiene un riguroso estudio sociolingüístico de las cartas escritas por Estefania de Requesens a su madre, nos muestra la relevancia de esta escritura, en cuanto a testimonio valiosísimo de una época y un territorio, Catalunya en el siglo XVI, que no cuenta con muchos documentos de este calibre y extensión. Las cartas de Estefa-

Yo he ensayado este año de hacer citronado (un postre) y me he hecho gran maestra, que yo lo quería enviar a vuestra señoría para que lo viera, pero hice poco porque no tenía cidra y en casa siempre hay suficiente para comer, por la gracia de Dios. Lo que de aquí en adelante vuestra señoría me tendría que enviar se puede convertir en aguas de olores". Traducción mía.

nia son un precioso legado de esta época, por la riqueza de léxico y la amplia variedad de elementos que podemos encontrar en ella, y que nos hablan de una situación social, la de las mujeres, y política, la de Catalunya, territorio al que pertenecen las dos mujeres, incomparable a ningún otro documento.

La formación de Estefania, como ya hemos mencionado, se debió al gran interés que tuvo Hipòlita Roís por este tema, cerciorándose de tener a los mejores maestros del momento. Este dato patentiza, a su vez, la situación de la lengua catalana en los siglos XV-XVI, dado que se hace evidente que su aprendizaje fue en su totalidad en catalán, y no solo esto es remarcable, sino el nivel de elaboración de la lengua que existía entonces, y que vemos reflejado en el que usa Estefania en las cartas. Su testimonio, a través de sus cartas, nos revela una posición excelente de esta lengua en los ambientes cultos y académicos.

A ello se le debe añadir otro hecho paralelo que, por el contrario, desvirtuaba la lengua; en el s. XVI, el idioma castellano empezaba a tener mucho prestigio a nivel global, debido a la buena posición política del imperio español con sus campañas colonizadoras en América, y las riquezas que de ellas llegaban a las arcas de las cortes, debido a lo cual, usar el castellano estaba bien visto si se quería llegar a las zonas de influencia, en la alta sociedad. Esta influencia del castellano llegó incluso hasta Italia, y por supuesto, también tuvo su influencia en las clases más altas catalanas, especialmente en el País Valenciano. La lengua catalana empezó a sufrir un proceso de castellanización que veremos reflejado en las expresiones que empezará a usar Estefania en las cartas, a lo largo de los años que vivirá en las cortes, lejos de su tierra; “palacio”, “enperatriz”, “aposientos”, “passadisso”, serán castellanismos que veremos usar a menudo en sus cartas. Los siguientes párrafos muestran una buena cantidad de ellos, en una misma carta:

> Totes les coses se determinen *despai* [del castellano *despacio*, en catalán sería *lentament*] y jo no m'y done res d'això, perquè gosam de la llibertat que no tendrem husant de aquest càrec[11].
>
> Lloÿset prova per maravella en esta terra y està lo més bonico del món, guart-lo Déu, y continua lo anar a *palàsio* [del castellano *palacio*, en catalán sería *palau*][12].
>
> Los *reclons* [del castellano *renglones*, en catalán sería *línies*] de mà de Sa Majestat no·s són poguts *alcansar* [del castellano *alcanzar*, en catalán sería *arribar*] per ser coses de justícia[13].

En el caso de Estefania, no solamente se trató de una moda generalizada, la castellanización del idioma, sino que tuvieron también su fuerza los nudos familiares (el matrimonio con Juan Zúñiga) y la especial vinculación en la vida de las cortes. Poco a poco fue dejando el uso del catalán, y lo substituyó por el castellano en la comunicación con sus hijos y marido. Aun así, con su madre siempre mantendrá su lengua nativa, pero se conservan otras cartas, dirigidas a su primogénito Lluís, nacido ya en las cortes castellanas, en las que veremos cómo acaba substituyendo el idioma por el castellano en su totalidad.

En cuanto a su formación moral y religiosa, en sus años de juventud, Estefania fue una fiel y entusiasta seguidora de Ignacio de Loyola, junto a otros jóvenes de la alta sociedad, entre los cuales otra dama importante a nivel intelectual, Isabel d'Orrit, de quien se decía que era una gran oradora y erudita, y que incluso había hecho disertaciones

---

11 Extraído de la carta N.º 49, recogida en la edición crítica de Eulàlia de Ahumada. *Op. cit.* Pág. 168. "Todas las cosas se determinan despacio y a mí no me parece mal, porque gozamos de la libertad que no tendremos usando de este cargo". Traducción mía. La nota hace referencia al nuevo cargo que el emperador otorga a Don Juan, como nuevo preceptor del príncipe Felipe.

12 *Op. cit.* Pág. 168. "A Luisito le prueba de maravilla esta tierra, y está lo más bonito del mundo, guárdelo Dios, y continúa yendo a Palacio". Traducción mía.

13 *Op. cit.* Pág. 168. "Los renglones de mano de Su Majestad no se han podido alcanzar por ser cosas de justicia". Traducción mía.

muy aplaudidas en Barcelona y en Roma[14]. Tanto ella como Estefania tuvieron la ocasión de poder ayudar a Ignacio de Loyola, durante la estancia que hizo éste en Barcelona, los años 1524-1526. Me parece oportuno subrayar este hecho, ya que nos demuestra también que las mujeres de la alta sociedad tenían acceso a los debates intelectuales del momento, y que podían participar y competir, intelectualmente, con sus semejantes hombres, por tanto, podemos pensar que gozaban de cierta libertad de expresión y formación.

Estefania mantendrá su vínculo con los jesuitas, una vez se haya trasladado a vivir a las cortes, donde recibirá visitas de los padres jesuitas Fabro y Araoz. En sus cartas veremos la especial devoción a Dios, y la entrega total y piadosa a su voluntad, que podemos atribuir a la influencia del pensamiento de Loyola en ella; su forma de aceptar las muertes de sus hijos que no consiguieron sobrevivir, o bien, cuando entabla conversación con su madre, por el tema de la monja Beatriu, su temple a la hora de considerar que se debe hacer la voluntad de Dios, sea cual sea la resolución final del conflicto, y aunque esté a favor de su madre, porque así deberá ser: "plàsia nostre Senyor o encamine com Ell sap que és millor menester"[15]. Es un estado de absoluta entrega y confianza hacia Dios, pero también una conciencia de saber que debe entregarse también en actos a él, no solo en palabras. El epistolario está lleno de expresiones que contemplan esta predisposición a acatar con abnegación la voluntad de Dios, como, por ejemplo: "pux Déu o vol axí és r[a]ó que totes o vullam"[16], "Nostre Senyor nos fasa gràsia que tots lo y pugam servir conforme a la obligasió que li tenim"[17].

---

14 Cahner, Max. "Epistolari del Renaixement". Vol. II. Ed. Clàssics Albatros, 1978, Valencia.

15 "(../..) plazca a nuestro Señor lo encamine como Él sabe que es mejor menester". Traducción mía.

16 "(../..) pues Dios lo quiere así, es razón para que todas lo queramos". Traducción mía.

17 "Nuestro Señor nos haga la gracia que todos le podamos servir conforme a la obligación que le tenemos". Traducción mía.

Sobre el carácter de Hipòlita Roís, veremos cómo cambia el estilo narrativo, en sus misivas, respecto al de su hija, y también observaremos una diferencia en los asuntos de su interés. La importancia de destacar los textos de ambas radica en el hecho de que no solo fueron dos mujeres distintas, sino, como bien observa Elisenda Albertí en su obra "Catalanas medievales", las dos representaban un cambio de paradigma, dos épocas distintas, el final de la Edad Media, y el vislumbrar de la era renacentista.

Hipòlita era una mujer de negocios, y a su vez, la responsable de todo un imperio patrimonial, herencia de su marido a su hija Estefania, del que se ocupó a lo largo de toda su vida con mucha energía. Esta tenacidad para los negocios y entrega a ellos la veremos reflejada en las cartas, y en su espíritu de eficiencia, pues en ellas no deja mucho espacio a reflejar asuntos triviales o de la vida cotidiana, sino que va más al grano del objeto de interés que la ocupa en aquel momento.

Fragmentos de las cartas de Hipòlita Roís a su hija, Estefania de Requesens

En primer lugar, nos sorprenderá la forma usada en el saludo inicial, que es totalmente distinto al usado por Estefania al dirigirse a ella. Hipòlita usa una forma mucho más cercana y directa, totalmente familiar, cuando se dirige a su hija;

> Ma filla: En Tortosa trobí una letra vostra, que no·m fou poch descans y consolació, y allí matex vos responguí donant-vos comte de mon discurs fins allí; a on estiguí disapte tot lo dia, així perquè plogué com perquè me trobí un poch enbarasada de la mia relma y, encara que m'inflave la vora perquè mosèn Jordà no·m dexava despendre res, m'esforsí de partir lo diumenge y de tirar lo camí per exir-ne, y no y [à] agut dia que no aja plogut, però feya·m Déu gràsia que lo que plovia de dia, o les ores que jo era en camí, era sols plovisnar, en les nits descaregava ab gran fúria de manera que no·ns mullàvem sinó les capes, y així no m'à fet mal ni m'à danyat a

> la relma. Abans si·m levava ab algun poch de mal de cap, tantost que era en lo camí me pasava y axí, trobant-me millor cada dia, aribí ayr así molt bona, laós a Déu, y tan poch cansada com si no·m fos moguda de Barcelona, quant al treball de la persona, però quant a l'ànsia del meu fillet com si·m fos lunyada do-sentes legües[18].

En este esbozo de carta se puede apreciar perfectamente el carácter impulsivo de Hipòlita, que no sigue las recomendaciones de su clérigo, Mosén Jordà quien le recomienda de hacer reposo, sino que sigue la travesía hacia Valencia, sin detenerse pese al mal tiempo, y pese a sus dolencias físicas, como el reuma que la atormentaba normalmente. Hipòlita era una mujer muy fuerte, que no se dejaba vencer por las circunstancias, y muy resolutiva. Solamente demostraba flaqueza en sus sentimientos hacia su nieto Luisito, el primogénito de Estefania, al que hace referencia en la última frase de este párrafo de la carta, y en casi todas las demás cartas, y que echaba siempre mucho de menos.

El objetivo de este viaje a Valencia era un tema importante y delicado, que le interesaba profundamente a Hipòlita, pues estaba en juego una parte del patrimonio de su familia, que ella quería recuperar para su hija Estefania; la baronía de la villa de Riba-Roja. Para entender el litigio por esta villa, debemos situar a la familia Roís de Liori.

---

18 Carta de Hipòlita Roís de Liori a su hija Estefania, en Barcelona. Valencia, 12 de diciembre de 1533. Recogida en la edición del epistolario a cargo de Eulàlia de Ahumada Batlle. Pág. 88: "Mi hija: En Tortosa encontré una carta vuestra, que no me dio poco descanso y consolación, y allí mismo os respondí, dando cuenta de mi discurso hasta ahí; donde estuve sábado todo el día, tanto por el hecho de que llovió como también porque me encontré un poco embarazada de mi reuma y, aunque me inquietaba porque mosén Jordà no me permitía desgastarme, me esforcé para partir el domingo y seguir el camino para salir de ahí, y no ha habido día que no haya llovido, pero por la gracia de Dios que lo que llovía de día, o las horas en que yo estaba en camino, era solo un lloviznar, por las noches descargaba con gran fuerza de manera que solo nos mojábamos las capas, y así es como no me ha hecho daño ni me ha empeorado la reuma. Incluso si me levantaba con un poco de dolor de cabeza, tanto era que durante el camino me pasaba y así, encontrándome mejor cada día, llegué ayer aquí muy buena, loado sea Dios, y tan poco cansada como si no me hubiera movido de Barcelona, en cuanto al trabajo de la persona, pero en cuanto a las ansias de mi hijito, como si fuera lejana doscientas leguas". Traducción mía.

Beatriu de Requesens i Margarit era la sobrina de Hipòlita, quien hereda de su madre Joana Mateua de Requesens i de Montcada, la baronía de Riba-Roja, con la única condición de que, en caso de morir sin descendencia, esta baronía pasase a partes iguales a Hipòlita Roís de Liori y a Bernat de Requesens. Asimismo, Joana Mateua ordena que su hija Beatriu ingrese en el convento de Santa Caterina de Siena, en Valencia, hasta que decida casarse. Pero por alguna razón, no se sabe muy bien si bajo coacción de las monjas, Beatriu decide hacerse monja y renunciar así, a la baronía de Riba-Roja, entregándola como dote al convento de Santa Caterina. Años más tarde, sor Beatriu no quiere seguir más la senda de la vida religiosa, y pide la dispensa de sus votos para poder casarse con su primo, Joan de Cardona, y es ahí donde empieza el litigio de varias partes, para quedarse la baronía de Riba-Roja. El problema residía en que, si Beatriu salía del convento para casarse, el convento perdía la baronía de Riba-Roja, la cual volvía a manos de Beatriu. Las dos partes interesadas en que esto no sucediera eran, por un lado, el convento y por el otro, Hipòlita.

Las monjas tenían retenida a Beatriu dentro del convento, alegando que no podía casarse porque había hecho los votos. A Hipòlita le interesaba recuperar esta baronía de la que ella era heredera, en caso de no descendencia de Beatriu, como quedó claro en el testamento de su madre y, por tanto, debía liberarla del convento, pero sin liberar del todo a Beatriu del enlace con la religión, para evitar que con un matrimonio ella pudiera tener descendencia y perder la baronía.

La gran lucha de Hipòlita era conseguir sacar a su sobrina del convento de santa Caterina, para liberar la dote de él, e introducir a Beatriu en un nuevo convento, reformado y con una observancia más estricta, para asegurarse que Beatriu no se casara, y poder ella recuperar la baronía de Riba-Roja. Y lo consiguió, después de cinco años de lucha persistente, Hipòlita regresó a Barcelona en 1538 con la baronía de Riba-Roja. Este hecho demuestra una vez más, la persistencia y capacidad estratégica de Hipòlita, que, como gran mujer de negocios,

no dejaba escapar una sola oportunidad para ampliar su patrimonio, y luchaba con todo su potencial, económico y de influencias[19], para conseguirlo. Para ello usaba toda su capacidad empática con Beatriu, para tenerla de su lado, pero también para llevarla hacia donde ella quería.

El siguiente párrafo de la misma carta nos da información sobre su cometido, porque nada más llegar a Valencia, lo primero que hizo fue pedir reunirse con Beatriu;

> Vuy dematí jo trametí a fer saber a dona Beatriu com era aribada, que diu à fets estrems de alegría. Dos ores aprés, és vengut lo prior de preycadós, de part de la priora, a vesitar-me y à'm parlat molt ubertament, descobrint-me tots los moviments de dona Beatriu y dient-me, de sa part y de part de la priora, que meten en mes mans, no solament lo interès dels béns, mas lo de la onra y consiència. Jo é molt folgat de asò, perquè tota la mia congoja era que jo no pogera negosiar ab ma neboda, no tenint loch de parlar-li a mon plaer, y aquest m'à dit que·m dexaran parlar ab ella. Jo é respost que no vull que·s tracte de l'interès dels béns fins que aja procurat la quietut d'ella, y que jo la tinch per pròpia filla y que en tot lo que li cumpla metré per ella qualsevulla cosa, però no la consiència[20].

Esta insistencia en mantener la buena conciencia de Beatriu, es decir, su moralidad, es la carta que usará Hipòlita para referirse a la necesidad de seguir la senda religiosa. Tal y como se observa, Hipòlita

19 Fue un pleito famoso que llegó a implicar a la curia romana y al emperador.

20 "Esta mañana yo envié a hacer saber a doña Beatriz sobre mi llegada, que dicen le ha causado una alegría extrema. Dos horas después, ha venido el prior de preycadós, de parte de la priora, a visitarme y hemos hablado muy abiertamente, descubriéndome todos los movimientos de doña Beatriz, y diciéndome, de su parte y del de la priora, que ponen en mis manos, no solamente el interés de los bienes, sino también el de la honra y conciencia. Yo me he alegrado mucho de esto, porque todo mi pesar era que yo no pudiera negociar con mi sobrina, no teniendo forma de hablarle a mi gusto, y éste me ha dicho que me dejarán hablar con ella. Yo he respondido que no quiero que se trate del interés de los bienes hasta que no haya procurado la quietud de ella, y que yo la tengo por hija propia y que en todo lo que le cumpla pondré por ella cualquier cosa, pero no la conciencia". Traducción mía.

sabía muy bien cómo defender sus intereses, sin dejar de demostrar una voluntad cristiana hacia su sobrina, una actitud que bien sabía sería vista de forma inmaculada y elevada a los ojos de la sociedad, alejando de sí cualquier sombra de interés material propio.

Lo que nos interesa destacar de Hipòlita Roís es esta tenacidad para los negocios, nada común en una mujer del s. XVI, y esta fuerza de carácter que le permitía defender a capa y espada su patrimonio, con estrategias ingeniosas y con mucha perseverancia. Por un lado, refleja el espíritu feudal de la Edad Media, pero desde una figura femenina, precisamente lo opuesto a lo que se daba en esta época, donde el papel de la mujer era relegado al hogar, al cuidado de los hijos y el marido, y en muy pocos casos, lo vemos erigirse en puestos públicos o de poder. Hipòlita representa un caso atípico de mujer feudal guerrera, empresaria, libre y dominante, a la que se le tenía tanto respeto como temor. De su carácter, José María March dejó escrito: "Imagen de la tristeza. Carácter altivo, ceremonioso, pleiteador, ambicioso e independiente. ¡Ay del que no tratase con grande consideración a la triste condesa!"[21].

Por otro lado, el empresarial, podemos decir que Hipòlita diversificaba sus fuentes de riqueza; no todas se extraían de su capacidad para gestionar patrimonio, o de conseguir buenos lazos de parentesco que le abrieran las puertas a conseguir futuros favores, como se pudo comprobar con su buena gestión en la estrategia para conseguir casar a su única hija Estefania, con un hombre relacionado directamente con la casa real española. Más allá de los lazos por parentesco y de su patrimonio, Hipòlita era, además, una gran emprendedora. Hay un ejemplo muy vivificador, que demuestra su per-

21 Cita recogida por Eulàlia de Ahumada, en su edición crítica al Epistolario de Hipòlita Roís y de Estefania de Requesens, extraída de la obra de J. M. March: "Niñez y juventud de Felipe II. Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria y religiosa y su iniciación al gobierno (1527-1547)". Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 2 vols. 1941, Vol. II, p. 176.

sonalidad versátil, en su agilidad para los negocios, y es el que hace referencia a los molinos de cardar.

Juan Zúñiga acababa de conseguir de la emperatriz unos privilegios reales, que le otorgaban derechos para construir y utilizar unos molinos de cardar la lana, en Catalunya. Hipòlita siguió muy de cerca la obtención de dichos derechos, y cuando finalmente se otorgaron, se encargó de la construcción y aprendizaje en el manejo de estos molinos. Su carácter práctico e ingenioso la llevó, primero, a aprender el funcionamiento de la nueva máquina de tejer, innovadora en Catalunya. Como nos explica Elisenda Albertí, en su obra "Catalanas medievales"[22], Hipòlita abrió diversos talleres en Martorell para dedicarse en cuerpo y alma al negocio textil, haciendo que la fama de estos molinos recorriera todo el país. Cuando Hipòlita se sintió segura en su manejo, planeó vender el molino a Gerona. En un acto equivalente al mejor de los comerciantes en su oficio, Hipòlita organizó una reunión con algunos de los representantes más importantes del gremio de tejedores de Gerona, y les hizo una demostración práctica. Para convencerles del interés en acudir a esta demostración, les dijo que el coste de la materia prima usada en dicha demostración lo cubriría ella, porque sabía que, una vez vieran el funcionamiento de dicha máquina y los resultados, se darían cuenta de la utilidad y necesidad de adquirirla, y así fue, la vendió.

En el esbozo de la siguiente carta, datada en mayo de 1539, veremos cómo Hipòlita le indica a su primo Benet Honorat Joan, quien también quiere aprender el negocio para implementarlo en Valencia, cómo debe conducirse con los profesionales de la lana, en sus negociaciones, advirtiéndole que comunique siempre con ella antes de tomar ninguna decisión, dado que ella es quien debe establecer los términos y condiciones de este nuevo negocio. Sabía muy bien cómo atar los

22 Albertí, Elisenda. "Catalanes medievals. Vint-i-quatre històries femenines de l'edat mitjana". *Op. cit.*

negocios, y controlar todos los puntos de la negociación, incluso el precio a pedir a los tejeros gerundenses;

> També desige saber en què està la hobra del seu artifici de cardar, que ab desig stich de saber que u tinga ja ben encaminat. Lo que jo he fet ací, fa prou fahena i ja he tramès també a posar-lo en Jirona y en altres parts lo·m demanen, de manera que jo crech que serà cosa que tots los perayres23 en contentaran; encara que s'à de tenir ab ells alguna manya, que tots treballen de voler abatre lo preu y, per ço, scriví jo a vostra mercè que no·l determenàs sens dar-me'n avís, perquè·s puga servir de l'horde que jo he servat; y ja porà ser que jo matexa li done la informació, perquè tostemps estich ab prepòsit de anar aquí tan prest com me serà posible, plàcia a nostre Senyor que u puga fer que molt ho desige[24].

Era una gran emprendedora, no solo por su capacidad estratégica e innovadora, sino por el arrojo con el que defendía su empresa. Como buena empresaria, veía la posibilidad de negocio, y actuaba rápido, y de forma muy eficiente, para conseguir recuperar lo más pronto posible su inversión.

Hipòlita Roís es, sin duda, un caso excepcional en la historia de las mujeres catalanas más influyentes del país, a caballo entre el s. XV y el XVI, conectada tanto con el tejido industrial más importante del país, como con la política y la nobleza catalana, y, finalmente, con la realeza española, ejerciendo así gran influencia fuera y dentro de Catalunya.

---

23 Persona que prepara la lana para ser tejida.

24 Carta de Hipòlita Roís de Liori a Benet Honorat Joan. Barcelona, 28 de mayo de 1539. Recogida en la edición del epistolario a cargo de Eulàlia de Ahumada Batlle. Pág. 332: "También deseo saber en qué punto está la obra de su artificio de cardar, que con deseo estoy de saber que lo tenga ya bien encaminado. Lo que yo he hecho aquí, ha sido ya un buen trabajo y ya he despachado también ponerlo en Gerona y en otras partes donde me lo pidan, de modo que yo creo que será algo que contentará a todos los pelaires; aunque todavía se tenga que tener con ellos alguna maña, pues todos trabajan para querer abatir el precio y, por ello, escribo a vuestra merced que no lo determine [el precio] sin darme aviso, para que se pueda servir de la orden que yo he dictado; y ya bien podrá ser que yo le dé la información, porque justo estoy con el propósito de ir allí tan pronto como me será posible, plazca a nuestro Señor que lo pueda hacer que muy lo deseo". Traducción mía.

Breve introducción a mujeres catalanas entre los siglos XV y XVII

Si bien Hipòlita Roís y Estefania de Requesens nos han adentrado en un siglo importante, el s. XVI, con sus experiencias vitales redactadas en bellas cartas, permitiéndonos visualizar de forma muy elegante la transición de un tiempo histórico, desde la última Edad Media hasta el Renacimiento y los albores de la nueva Edad Moderna, ahora tendremos la ocasión de conocer brevemente otras personalidades femeninas que tuvieron un peso muy importante en la historia de Catalunya.

Sor Isabel de Villena

Precediendo en el tiempo a Hipòlita por medio siglo, encontramos a la escritora más relevante de la Edad Media: sor Isabel de Villena, de nombre natural Elionor Manuel de Villena (Valencia, 1430-1490), s. XV, por tanto, situada en el marco histórico justo anterior a la transición entre Edad Media y Moderna. Fue una mujer con características plenamente medievales que vivió de lleno en un siglo, el XV, conocido como el Siglo de Oro de las letras valencianas porque fue un siglo de gran actividad intelectual y artística, incentivado en gran parte por el esplendor económico que vivía el reino, convirtiéndose en el referente económico y cultural de la Corona de Aragón. Pero como mujer, debemos también tener en cuenta que vivió en un siglo no solo marcado por luces, sino también por sombras, en cuanto a la libertad de expresión y muy especialmente al de las mujeres, con el gran poder, la proyección y la fuerza que el proceso de la Inquisición estaba cogiendo, influyendo también en la producción literaria.

La gran aportación de sor Isabel de Villena fue su obra "Libro llamado Vita Christi", de ahora en adelante, el *Vita Christi*, una obra que, a pesar de ser un formato literario típico del momento, el género

de obras que presentaban la vida de Jesucristo con fervor creyente, usando los Evangelios, haciendo profusos comentarios a ellos y a toda la liturgia católica, su obra presenta una característica diferencial de todas las otras obras escritas en la época con este fin, normalmente escritas por hombres: la de ella se escribió desde la condición de mujer, como autora femenina, pero también desde un punto de vista que hoy percibiríamos como feminista, porque tenía el propósito de realzar el valor de la mujer ante Dios, demostrando a través de sus comentarios que Jesús amaba a la mujer y le otorgó cualidades nobles. Combatía muy conscientemente la misoginia de la época, en un momento de total oscuridad para este género, el femenino. Recordemos que la misoginia en el siglo XV estaba a la orden del día y la Inquisición perseguía especialmente a las mujeres que se salían de las prácticas ortodoxas.

Sor Isabel de Villena fue valiente y a la vez inteligente, pues sus comentarios querían despertar una auténtica devoción entre sus feligresas, en la práctica de sus oraciones. Ella era la abadesa del monasterio, por tanto, la responsable de pensar en la entrega absoluta de las monjas, despertarles la vocación y el ánimo. Así pues, como nos comenta Joan Fuster en su obra "El mundo literario de sor Isabel de Villena"[25], fue una obra creada para su público específico de monjas de su comunidad, pensada para motivarlas con un discurso enaltecido, que influyera en sus espíritus, y las encaminara a la perfección de su entrega con Dios, aunque la obra acabaría traspasando este pequeño umbral donde fue concebida y llegaría a la comunidad de literarios de la época.

Hay otra tesis, sobre el motivo que empujó a sor Isabel de Villena a crear esta obra, según el mismo Joan Fuster, y ésta bien podía ser la de querer «responder» literariamente al texto misógino en clave

25 Fuster, Joan. "El món literari de Sor Isabel de Villena". Publicaciones de los cursos de lengua y literatura valenciana de "Lo Rat-Penat". Ed. Successor de Vives Mora-Arts Gràfiques, 1957, Valencia.

satírica, que Jaume Roig había publicado recientemente, el "Espejo" o como posteriormente se tituló "Libro de consejos" y "Libro de las mujeres"[26]. Un escrito que según Fuster recoge todos los tópicos de la ginecofobia de la época, centrándose quizás en el argumento principal defendido por la Iglesia cristiana, de que la mujer es la causa principal del primer pecado, y siguiendo esta premisa, la causante de gran parte de todos los pecados existentes; "¿Ha-y enemiga al món major? ¿Cahim pijor, pus adverssari?"[27].

Sabemos que Jaume Roig, como médico, llevó una vida en estrecho contacto con cargos de responsabilidad con la familia real, sobre todo con la mujer de Alfonso el Magnánimo, a la que asistía como médico, por lo tanto, podemos pensar que este libro escrito en 1460, pudo llegar fácilmente a manos de sor Isabel de Villena en su círculo más próximo, dado que ella estaba emparentada con la realeza.

Antes de introducir la obra de sor Isabel de Villena, ya sea como respuesta al debate misógino de la época, avivado por la obra de Jaume Roig, ya fuere como ejercicio de exaltación para sus monjas, introduciremos un poco los orígenes de esta mujer, y su contexto sociocultural. Sus motivaciones e intereses literarios y artísticos reflejan perfectamente su época; fue una mujer muy culta, de orígenes nobles dado que su familia estaba vinculada directamente con la familia real, era sobrina de la reina de Aragón, María de Castilla, mujer de Alfonso el Magnánimo, y a la vez, también era una mujer muy entregada a la religión, como era habitual en esta época. Su padre, Enric de Villena, fue un noble importante con múltiples intereses en diversas áreas del conocimiento, como la medicina, la teología, la astronomía o la literatura. Podemos pensar que Isabel de Villena creció y se formó en un

26 Roig, Jaume. "Spill o Llibre de les dones". Ed. de Roc Chabas, 1905, Barcelona.

27 Fuster, Joan. "Jaume Roig i Sor Isabel". Revista Valenciana de Filología. Triada aparte del Tomo V, 1955-58, Valencia: "¿Hay enemiga al mundo mayor? ¿Caín peor, como adversario?". Traducción mía.

ambiente culto, rodeada de amor por el conocimiento, recibiendo la influencia que ejercía su padre en los círculos literarios valencianos. En 1445 entró voluntariamente en el convento de la Santísima Trinidad de las Clarisas de Valencia, fundado por la reina María el año anterior, y donde 18 años más tarde sería nombrada abadesa. Esta posición importante dentro del convento, junto con sus orígenes nobles y sus vínculos con la alta sociedad y los círculos literarios de la época, propiciaron que sor Villena se convirtiera en una mujer de referencia. Entre escritores que pudieron estar en contacto con ella y participar de debates literarios organizados por ella misma, podríamos nombrar a Jaume Roig, Joan Roís de Corella, Bernat Fenollar y Pere Martines, Miquel Péreç y el obispo Jaume Péreç[28].

En el siglo XV Valencia vivía un momento cultural excelente, con muchos movimientos artísticos, de ahí que se le llamó el Siglo de Oro. En el mismo año en que Jaume Roig escribía su "Espejo o libro de las mujeres", un poco antes de 1460, Joanot Martorell empezó a escribir su "Tirant lo Blanc", obra que se creó aproximadamente entre 1460 y 1464, pero que no fue publicada hasta 1490, en Valencia. Lo mismo sucedería con la obra de Isabel de Villena, el *Vita Christi*, dado que fue una obra creada durante su trayectoria de abadesa en el convento de la Santísima Trinidad, entre 1463 y 1490 (año en que murió a causa de un brote de peste muy importante que asoló Valencia), y publicada *post mortem* por su sucesora, la abadesa Aldonça de Montsoriu, que decidió editarla y publicarla en 1497. El éxito editorial que obtuvo esta publicación superó a la de "Tirant lo Blanc", por lo que podemos ver que la influencia que ejercía sor Isabel de Villena era muy significativa, convirtiéndose así en una figura valenciana del s. XV, de gran prestigio y valor.

28 Sanmartí, Carmen; Sanmartí, Montserrat; Julio, María Teresa; Pinyol, Ramon; Sanmartí, Clara. "Catalanes del IX al XIX". Carmen Sanmartí i Montserrat Sanmartí (eds.). Eumo Editorial, Publicaciones URV, 2010, Vic.

Comentarios a la obra de Isabel de Villena, el *Vita Christi*

A diferencia del "Espejo" de Jaume Roig, que quiere ser un aviso a los hombres, a modo de consejos para prevenirlos de las maldades de la mujer, el *Vita Christi* de Isabel de Villena es una defensa literaria y doctrinal de las mujeres, tal como nos lo muestra Joan Fuster en su estudio a esta magnífica obra femenina[29].

Así es como Isabel de Villena contrapone a la ginecofobia de Roig, la ginecofilia de Jesucristo. En su obra se esfuerza en demostrar a las monjas cómo Jesucristo prefería y amaba a las mujeres, mostrándoles en palabras del propio Jesucristo su predilección: "Ya sabes yo, cuanto soy favorable a las mujeres, porque son amables y con muchos conocimientos"[30]. Jesucristo, en boca de Isabel de Villena, realzará los valores y virtudes de la mujer, entre las cuales habrá la piedad, el conocimiento de la verdad, y la amabilidad. El ímpetu de Isabel de Villena reside en liberar a la mujer de todo pecado, redimiéndola del pecado original. En este texto explica por qué Jesucristo ama y valora a las mujeres:

> (../..) car per amor e reverència de la senyora mare sua les amava e favorejava en totes coses, en tant que havien a conèixer les gents que lo càrrech e vergonya que les dites dones portaven per la desobediència de la primera [Eva], era ja tot passat e a elles en molta glòria tornat; e podien dir los miradors, admirats de tal mutació, que "*erat magistra erroris; facta est discipula veritatis*"; car aquella natura que era stada començadora e inventora de error, és stada dexebla e doctoressa de tota veritat, e açò per privilegi singular de aquella excel·lent senyora e patrona de les dones, la gloriosa Mare de Déu[31].

29 Fuster, Joan. "Jaume Roig i Sor Isabel de Villena". *Op. cit.*

30 Sor Isabel de Villena. "Llibre anomenat Vita Christi". Ed. de R. Miquel i Planas, 1916, Barcelona. II, líneas 4666-4671.

31 Cita del *Vita Christi*, II, líneas 2315-2333, recogida en la obra de Joan Fuster, "Jaume Roig i Sor Isabel de Villena": "(../..) pues por amor y reverencia de la señora madre suya las quería y favorecía en todas las cosas, en tanto que debían conocer las gentes que la carga y vergüenza que dichas mujeres llevaban por la desobediencia de la pri-

En este párrafo hay varios puntos interesantes a destacar, uno de ellos es el uso que hacía Isabel de Villena del latín, a lo largo de toda la obra, un uso reiterado y elegante. La pulcritud en las citas de los Evangelios, así como el dominio de la patrística y del latín, nos muestra su alto grado de cultura teológica, poco común en las mujeres de aquella época. Las citas en latín recorren a menudo las páginas del *Vita Christi*, con la clara intención de aleccionar y perfeccionar el ánimo de las monjas, buscando su perfeccionamiento espiritual y también el cultural, como nos hace ver Joan Fuster en su obra "El mundo literario de sor Isabel de Villena".

Otra característica significativa, que en este breve texto encontramos al final, pero que podemos observar a lo largo de toda la obra, es el uso reiterado que hace Isabel de Villena de figuras femeninas, sobre las que hace soportar los comentarios e impresiones de Jesucristo. En cada comentario usa una referencia femenina para mostrar a las monjas todas las mujeres importantes con las que interactuaba Jesucristo y que validan con su testimonio el grado de confianza y aceptación que él les otorgaba. En este texto la figura de referencia es la "gloriosa Madre de Dios", pero también veremos cómo Jesucristo establece contacto directo con María Magdalena, las hermanas María y Marta de Betania, la samaritana, la cananea, Santa Anna, etc. El interés de Isabel será demostrar, con estos contactos, el interés que tenía Jesucristo por el género femenino, devolviendo así el valor intrínseco de la mujer y su virtud, demostrada en los gestos de Jesucristo hacia ella.

Su obra fue concebida para conmover e impresionar, de modo que, para conseguirlo, Isabel de Villena llenó el texto con infinitud de alegorías, anécdotas, descripciones barrocas cargadas de exclama-

---

mera [Eva], era ya todo pasado y a ellas en mucha gloria devuelto; y podían decir los miradores, admirados de tal mutación, que "*erat magistra errores; facta est discipula veritatis*"; pues aquella naturaleza que había sido iniciadora e inventora de error, ha sido discípula y doctora de toda verdad, y esto por privilegio singular de aquella excelente señora y patrona de las mujeres, la gloriosa Madre de Dios". Traducción mía.

ciones y un realismo muy minucioso que permitiera imaginar la escena, todo ello con la pretensión de recrear las imágenes descritas en la mente de las monjas, para despertarles su capacidad emotiva y su involucramiento espiritual.

Joan Fuster resaltará que esta actitud de defensa de la mujer, si ya no en términos sociales, al menos en términos espirituales, será un referente único en toda la Edad Media, y es por ello que me ha parecido un testimonio muy oportuno en esta pequeña reseña de mujeres catalanas relevantes entre los siglos XV y el XVI.

El s. XVII en Catalunya y el declive de la producción literaria en catalán

A partir del s. XVII Catalunya vivirá un proceso de guerras intensas en el país, que tendrán como consecuencia una pérdida progresiva y constante de libertades y derechos del país, incluido un fuerte declive del uso del idioma catalán, debido a lo cual, resultará más difícil la producción literaria en esta lengua y, en consecuencia, más aún en el género femenino, ya de por sí restringido y oprimido. Habrá algunos casos excepcionales, como el de Juliana Morell (Barcelona, 1594-Aviñón, 1653), la primera mujer del mundo en doctorarse con solo 14 años de edad, que nos devolverán el orgullo y la admiración por las mujeres que sobresalían pese a las grandes dificultades de estas épocas en que ser mujer no era fácil. Juliana Morell fue una niña prodigio, con una mente excepcional; recibió su formación de los frailes dominicos de Barcelona a muy temprana edad y con los que aprendió muy rápido, primero a leer y escribir con tan solo cuatro años y, a los siete, ya dominaba cinco idiomas; catalán, español, latín, griego y hebreo. Los frailes ya no le podían enseñar nada más y con su padre (también para escapar él de problemas con la justicia) se mudaron a Lyon, donde acabó de completar su formación en Filosofía, Matemáticas, Derecho

Civil y Astronomía, y defendió una tesis de lógica y moral con tan solo 14 años. Luego ingresó en un convento para evitar el matrimonio forzado que le había organizado su padre, y de su vida monacal ya no tenemos ningún escrito significativo.

Otra mujer, digna de mención de este siglo XVII, fue Margalida Beneta Mas i Pujol (Valldemossa, 1649-Palma de Mallorca, 1700), más conocida en el ámbito de las letras como sor Anna Maria del Santíssim Sagrament. Su excepcionalidad radica en el hecho de que en su creación literaria se inclinó por la mística, y concretamente, por la mística luliana, creando una serie de comentarios a la obra mística de Ramon Llull, el "Llibre d'amic e Amat". Sor Anna Maria del Santíssim Sagrament escribirá en estos comentarios sobre sus visiones con la divinidad, en un tono muy familiar y humilde, pues según ella recibía el mandato directamente del Señor, de escribir sobre sus experiencias y enseñarlas, dando ejemplo de ella misma, aunque no se sintiera capaz y tuviera miedo de no estar a la altura. Aun así, escribió sobre estas visiones, dado que era el mandato de su Señor, y lo hizo a pesar de que los jesuitas se le opusieron contundentemente, porque eran contrarios tanto a la obra de Llull, como a la producción religiosa escrita por mujeres. Su obra fue recogida en el libro "Libro de cánticos expuestos del beato Ramon Llull" y publicado 60 años después de su muerte y en castellano, aunque más adelante se recuperaría la versión original catalana en la reedición con el título "Càntics i cobles". Con su aportación tenemos una excepcional aproximación a la mística, desde una voz catalana, femenina y popular.

Con la mención a estas dos figuras del siglo XVII, quiero cerrar este arco temporal abierto a las mujeres doctas catalanas de los siglos XV, XVI y XVII.

Para concluir y enmarcar el fin de una era literaria prodigiosa, haremos una pincelada del porvenir que les esperaba a las mujeres catalanas de los siglos posteriores y del porqué es difícil encontrar figuras destacadas en estos tiempos: el siglo XVII fue para Catalunya,

contrariamente a lo que pasó en el resto de países europeos, un siglo de oscuridad y decadencia intelectual. Esto se debió principalmente a los grandes conflictos bélicos en los que se vio sometida la corona catalana durante este periodo. Como consecuencia de todas las guerras que se sucedieron entre el s. XVII e inicio del s. XVIII, la lengua y cultura catalanas sufrieron una gran persecución. En la primera, la Guerra de los Segadores (1640-1659), Catalunya se vio envuelta en medio de una grave crisis política entre la monarquía española y la francesa, entrando contra su voluntad en una contienda que se desarrolló sobre su terreno, siendo Catalunya el lugar de fronteras entre uno y otro reino. En 1635 el rey Luis XIII de Francia había declarado la guerra al rey español Felipe IV, el cual usó el territorio catalán como zona bélica para defender su monarquía.

En medio de esta gran crisis, de hecho, Catalunya consiguió constituirse como una república, en un acto desesperado de defensa del territorio, y esta república que fue amparada por Luis XIII, se llegó a conocer como la República catalana de Luis XIII, pero no pudo sobrevivir mucho tiempo[32]. A raíz de este conflicto bélico, siendo atacada por un lado por los franceses, y por el otro, por el estado español, que se había instalado en su territorio para establecer bases militares para hacer frente a los franceses, Catalunya se vería atacada por ambos lados y acabaría siendo derrocada en la gran Guerra de Sucesión (1704-1714). La corona catalano-aragonesa perdería todas sus libertades políticas como nación, una derrota histórica de la que le costaría muchos siglos recuperarse. Éste fue el momento culminante de su decadencia, perdiendo las instituciones y los derechos jurídicos de los catalanes, y perdiéndose casi totalmente el uso de su lengua. Los decretos de Nueva Planta (año 1716) que se firmaron para la paz, supusieron el

32 Camp, Carles; Cavaller, Joan; Sanmamed; Armand. "Introducció a la història de Catalunya: una nova perspectiva". Ed. Fundació d'Estudis Històrics de Catalunya, 2012, Barcelona.

fin de las instituciones y de los derechos jurídicos catalanes. El idioma catalán, a partir de entonces, se prohibiría en todas las escuelas e instituciones del territorio, y solo se seguiría usando en ámbitos privados y mercantiles[33].

Pero, a pesar de toda esta oscuridad y esta continua persecución del pueblo catalán, su lengua logró sobrevivir en los hogares. Es por ello que la podemos encontrar en las cartas y textos personales que se han recuperado de aquellos tenebrosos siglos. Gracias a este carácter resiliente, tenaz y fuerte, a partir del s. XIX con el Romanticismo y los nacionalismos europeos en auge, el catalán pudo volver a florecer, creciendo y fortaleciéndose cada día más, hasta el día de hoy.

Referencias

Ahumada Batlle, Eulàlia de. "Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)". Ed. Universitat de València, 2003, Sueca.

Albertí, Elisenda. "Catalanes medievals. Vint-i-quatre històries femenines de l'edat mitjana". Albertí Editor, S. L., 2012, Barcelona.

Batlle, Carme. "Història de Catalunya. L'expansió Baixmedieval, segles XIII-XV", Vol. III, dirigida por Pierre Vilar. Edicions 62, 1988, Barcelona.

Camp, Carles; Cavaller, Joan; Sanmamed, Armand. "Introducció a la història de Catalunya: una nova perspectiva". Ed. Fundació d'Estudis Històrics de Catalunya, 2012, Barcelona.

Cahner, Max. "Epistolari del Renaixement". Vol. I y II. Ed. Clàssics Albatros, 1977-78, Valencia.

_____"Llengua i societat en el pas del segle XV al XVI". Actas del quinto coloquio internacional de lengua y literatura catalanas, en Andorra, octubre del 1979. Ed. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980.

De Villena, Sor Isabel. "Llibre anomenat Vita Christi". Ed. de R. Miquel i Planas, 1916, Barcelona.

Del Santíssim Sagrament, Sor Anna Maria. "Càntics i cobles". Ed. Moll,

33 Instituto Ramon Llull, www.llull.cat, "El catalán: una voz propia y milenaria".

1988, Palma de Mallorca.
Fuster, Joan. "Jaume Roig i Sor Isabel". Revista Valenciana de Filología. Triada aparte del Tomo V, 1955-58, Valencia.
_____"El món literari de Sor Isabel de Villena". Publicaciones de los cursos de lengua y literatura valenciana de "Lo Rat-Penat". Ed. Sucesor de Vives Mora-Arts Gràfiques, 1957, Valencia.
Grayling, Anthony, C. "Historia de la Filosofía. Un viaje por el pensamiento universal". Ed. Planeta, S. A., 2021, Barcelona.
Guisado, Maite. "Cartes íntimes d'una dama catalana del s. XVI. Epistolari a la seva mare la comtessa de Palamós". Estefania de Requesens. Prólogo, transcripción y notas de Maite Guisado. Lasal, edicions de les dones, 1987-88, Barcelona.
Instituto Ramon Llull, www.llull.cat, "El catalán: una voz propia y milenaria".
March, José María. "Niñez y juventud de Felipe II. Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria y religiosa y su iniciación al gobierno (1527-1547)". Ministerio de Asuntos Exteriores, Vol. II, 1941, Madrid.
Roig, Jaume. "Spill o Llibre de les dones". Ed. de Roc Chabas, 1905, Barcelona.
Sales, Núria. "Història de Catalunya. Els segles de la Decadència, segles XVI-XVIII", Vol. IV, dirigida por Pierre Vilar. Edicions 62, 1989, Barcelona.
Sanmartí, Carmen; Sanmartí, Montserrat; Julio, María Teresa; Pinyol, Ramon; Sanmartí, Clara. "Catalanes del IX al XIX". Carmen Sanmartí i Montserrat Sanmartí (eds.). Eumo Editorial, Publicaciones URV, 2010, Vic.
Soldevila, Ferran. "Les dones en la nostra història". Ed. Rafael Dalmau, 1998, Barcelona.

TERESA DE ÁVILA Y ROSA ROSSI ENTRE HUMANISMO Y COMUNISMO. LA DIGNIDAD DE LA MUJER MODERNA DESDE LA LADERA DEL FEMINISMO CONTEMPORÁNEO

Verónica Tartabini
Universidad Autónoma de Madrid
veronica.tartabini@uam.es
ORCID: 0000-0002-5346-4429

Resumen

Teresa de Ávila fue mística, inquebrantable reformadora, prolífica humanista, religiosa fallecida como hija de la Iglesia Católica y a la vez fue un alma inquieta, rebelde, subversiva. Pero, no se crea que este retrato de la mística avilesa sea el único posible y existente. Más bien, se trata del resultado de un complejo itinerario de excavación de la verdad histórica que se ha beneficiado de los hallazgos más recientes de la investigación académica. La aportación de Rosa Rossi, profesora italiana de literatura hispánica, feminista y comunista, ha marcado la diferencia en el proceso de descubrimiento de esta "otra Teresa" bien distinta a la santa que la tradición barroca y franquista quisieron trasmitir. Para entender con profundidad la visión revolucionaria de esta intelectual discípula de Benedetto Croce, se analizan también las contribuciones complementarias de la mariología contemporánea y de la más reciente teología feminista, de la mano del P. Miguel Márquez OCD y de Adriana Valerio. La Teresa de Ávila que salió de la producción de Rosa Rossi es protagonista de la historia de la conquista de la dignidad de la mujer y del ser humano en su integridad.

Palabras clave: Teresa de Ávila, Rosa Rossi, Humanismo, Mariología contemporánea, Teología feminista.

Abstract

Teresa of Ávila was a mystic, an unwavering reformer, a prolific humanist, a nun who died as a daughter of the Catholic Church, and at the same time she was a restless, rebellious, subversive soul. But do not think that this portrait is the only possible and existing one. Rather, it is the result of a complex itinerary of excavation of historical truth that has benefited from the most recent findings of academic research. The contribution of Rosa Rossi –an Italian, feminist and communist professor of Hispanic Literature– has made a difference in the process of discovering this "other Teresa" that is very different from the saint that the Baroque and Franco's tradition wanted to convey. To understand in depth the revolutionary vision of this scholar, she was also a disciple of Benedetto Croce, the complementary contributions of contemporary Mariology and the most recent Feminist Theology are also analysed, by the side of P. Miguel Márquez OCD and Adriana Valerio. From Rosa Rossi's studies emerged Teresa as a main character in the historical struggle for the women's dignity and the human being's one in its wholeness.

Keywords: Teresa of Ávila, Rosa Rossi, Humanism, Contemporary Mariology, Feminist Theology.

Teresa de Ávila (1515-1582) fue mística, inquebrantable reformadora, prolífica humanista, religiosa fallecida como hija de la Iglesia Católica y a la vez fue un alma inquieta, rebelde, subversiva. En definitiva, ella fue una de las cumbres del desarrollo literario-espiritual de la Edad Moderna. Pero, no se crea que el retrato de Teresa que estamos perfilando sea el único posible y existente. Más bien, estamos consolidando el resultado de un complejo itinerario de excavación de la verdad histórica que se ha beneficiado de los hallazgos más recientes de la investigación académica. A nuestra manera de ver, es fundamental en este sentido recordar primero los nexos entre Renacimiento italiano y castellano. Dicho con otras palabras, desde una perspectiva filosófica, para entender cuáles fueron las fuentes de la experiencia teresiana, hay que recurrir incluso a la cultura renacentista italiana.

¿Hubo confluencias entre la cultura italiana y la cultura española en la época de Santa Teresa y de su compañero de Reforma, Juan de la Cruz (1542-1591)? La respuesta es afirmativa, gracias sobre todo al papel ejercido por un movimiento cultural llamado Humanismo. Lo que el Humanismo concedió a la santa de Ávila, fue la oportunidad de conseguir *dignidad como individuo espiritual y único*. Cabe recordar que el Humanismo es un movimiento filosófico, científico, literario y artístico que nace por el redescubrimiento de cultura grecorromana, a finales del siglo XV con Francesco Petrarca (1304-1374) y toca su culminación en el Renacimiento del siglo XVI. El acontecimiento histórico que produjo esa pasión por la Antigüedad fue la caída de Constantinopla en 1453. Debido a ello, los pensadores y los gramáticos griegos llegaron a Italia para dar a conocer, con nueva sensibilidad filológica, las grandes obras clásicas en parte olvidadas en la Edad Media y de paso, impulsaron la traducción entre otros de Platón, de Aristóteles y de los textos bíblicos –véase la Biblia Políglota traducida por encargo del Cardenal Cisneros en España–. Las traducciones se hacían en su mayoría del griego al latín o de las lenguas antiguas a las vernáculas abriendo una atmósfera de cercanía personal y popular a Dios, que no dejó indiferentes a los místicos reformadores de los descendientes del profeta Elías. Los protagonistas de este trabajo humanista fueron los exponentes de la Academia platónica en Florencia, custodios y promotores del saber esotérico oriental –hermético, platónico y neoplatónico– que difundieron gracias a las traducciones de esta tradición. Destacaron Pico della Mirandola (1463-1494) y su maestro Marsilio Ficino (1433-1499)[1]. La opinión de Ynduráin al respecto es muy didáctica. El estudioso español aclara que la filosofía mística de estos pensadores nacía para difundirse también en lengua vernácula, fuera

1 Para profundizar en la trayectoria a lo largo de los siglos de este movimiento, desde las fases prehumanistas antiguas y medievales hasta la actualidad, se remite a García, Gibert, Javier, *El viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons Historia, 2010.

de la academia e incluía a las mujeres[2]. Este fermento cultural de Italia llega a España[3] y es allí donde además de Antonio de Nebrija (1444¿?-1522), Francisco de Vitoria (1483/1493-1546), Juan de Valdés (1505-1541) y Fray Luis de León (1527-1591)[4] se cruzan con la mística castellana. En el caso de Teresa, el roce se da por sus lecturas espirituales y en el caso

2 "[…] la mística neoplatónica es elocuente, y lo es tanto en latín como en la lengua vulgar, de la que se sirve con frecuencia para su apostolado: de esta manera, sus doctrinas o enseñanzas se difunden, prenden y cuajan en la sociedad común. En consecuencia, la Iglesia se alarma y ello no sólo porque esas doctrinas sean más o menos heterodoxas, también –sobre todo– se alarma porque la piedad individual e introspectiva va directamente contra sus intereses de organización que administren exclusiva la gracia divina, las relaciones del hombre con Dios". Y se añade: "Ficino mantendrá siempre la elocuencia, la capacidad de arrastrar a los oyentes como una de las bases fundamentales de su doctrina que, por ello, se encuentra más cerca de la oratoria que de la filosofía; de una oratoria que toma como materia del discurso la mística, las enseñanzas de Platón, Plotino, Hermes, etc., para construir, quizá, un pensamiento –como quiere Kristeller– pero sin duda sí una comunicación no estrictamente racional ni objetiva, que es persuasiva e insinuante, destinada a impulsar y guiar a los hombres (y a las mujeres) por el camino que lleva *ad astra.* […] No se trata tanto de que Ficino (o Pico) utilicen a Orígenes, San Agustín, San Buenaventura, Eckhart o Cusa; lo que importa es que lo sacan a la plaza pública, que meten en los palacios el corpus platónico y mistérico. Y, todo ello, lo presentan apoyándose en la búsqueda del Uno y de la unidad, como si fuera un sistema coherente y unitario. Para la sociedad civil, escriben, primero, en latín clásico; después, en vulgar. El resultado es que la «filosofía» de Ficino se introduce en los ambientes palatinos, de manera que participan e intervienen en ella los cortesanos lo mismo que las cortesanas": Ynduráin, Domingo, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 192, 287, 290.

3 Sobre la difusión del pensamiento ficiniano en contexto hispánico: Byrne, Susan, *Ficino in Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2015. Sobre la filosofía piquiana y sus conexiones con la reforma carmelitana: Tartabini, Verónica, "Pico della Mirandola y Santa Teresa: el camino compartido del Humanismo", en *The Conversation. Academic rigour, journalistic flair*, e-ISSN: 2201-5639, 2022, disponible en línea: https://theconversation.com/pico-della-mirandola-y-santa-teresa-elcamino-compartido-del-humanismo-175103.

4 Se han seleccionado a estos autores en representación del Humanismo español por su relación privilegiada con el Humanismo italiano. Para Francisco de Vitoria recomendamos: Bertini, Giovanni Maria, *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de Francisco de Vitoria. Conferencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1933. Para los demás autores mentados, se remite a Coroleu, Alejandro, "Humanismo en España", en Kraye, Jill (Ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Edición española a cargo de Carlos Clavería, España, Cambridge University Press-Sucursal en España, 1998, pp. 295-330.

de San Juan de la Cruz, a través de su formación más o menos académica entre jesuitas, profesores salamantinos y otras lecturas escogidas más o menos en autonomía. En fin, a partir de este pasaje filosófico y antropológico fundamental, Teresa aunó herramientas para escribir un capítulo nuevo de la historia de la Iglesia universal.

¿Además, del Humanismo renacentista, hubo más contactos entre la cultura italiana y la española para entender la verdadera identidad de la mística abulense? La respuesta sigue siendo afirmativa. Esta vez atañe, en detalle, la labor investigadora de una profesora italiana de literatura española vivida en pleno siglo XX, que además es integrante del gremio de los representantes contemporáneos de la tradición humanista: se trata de Rosa Rossi (1928-2013). Rosa nació en Turín y vivió su adolescencia en el sur de Italia, entre Bari y Nápoles. Estudió en el *Istituto di Studi Storici*, caracterizado por la huella del ilustre filósofo Benedetto Croce (1866-1952), cuyas enseñanzas formaron al círculo de jóvenes estudiantes reunidos en ese famoso centro académico[5]. Entre sus compañeros, Rosa encontró a Renzo Lapiccirella. Él era un psiquiatra, un seguidor de Karl Marx (1818-1883) y será su futuro esposo[6]. Renzo no es su única amistad comunista. En España, por ejemplo, destaca como amigo e inspiración intelectual de Rosa,

5 "*Non so se al tempo di quell'incontro Giulia* [Adinolfi] *e io frequentavamo ancora come borsiste l'Istituto di Studi Storici:* [...]. *Benedetto Croce, un nume che molto semplicemente abitava con la sua famiglia nell'appartamento accanto –in mezzo c'era la favolosa biblioteca– e qualche volta teneva lezioni nell'istituto, così come qualche volta mandava a chiamare qualcuno di noi per conversare e per animarci*": Fasoli, Doriano & Rossi, Rosa, *Le estasi laiche di Teresa d'Avila. Psicoanalisi, misticismo e altre esperienze culturali a confronto*, Prefazione di Cristina Cimino, Roma, Alpes, 2017, p. 70. En relación con la orientación antifascista de esta institución y el papel de Benedetto Croce en su fundación y actividades: Rossi, Rosa, "Sobre Giulia", en *Mientras Tanto*, n. 94, primavera 2004, pp. 15-16.

6 Geremicca, Andrea, "*Lapiccirella, vita appartata di un maestro*", en *L'Unità*, 28 febbraio 1994, p. 12. Véase también: Capella, Juan Ramón, "La bella voz de Rosa Rossi", en *Mientras Tanto*, n. 122-123, 2014, p. 237, [pp. 237-239].

el socialista Manuel Sacristán (1925-1985)[7]. Tanto marxismo acabó marcando la pauta de la vida privada e intelectual de nuestra profesora italiana. Hoy la recordamos por su incansable pesquisa sobre la producción literaria de Miguel de Cervantes[8]. Sin embargo, se dedicó con entrega profesional también a Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada y Juan de Yepes Álvarez. La sensación que deja indagar acerca de una filóloga clásica, marxista[9] y feminista que decide reconstruir las biografías de dos pilares del cristianismo es, con toda evidencia, el estupor. Es una sensación más que justificada. A partir de la escritura de su tesis de Doctorado enfocada en temas teresianos[10], Rossi dirigió sus esfuerzos en derrumbar las facetas más anquilosadas de la presentación de los místicos. Lo que Rosa hizo fue encarnar un contrapunto a las voces dominantes del Barroco tridentino y del Franquismo ultracatólico. Sus reconstrucciones brotaron de una investigación minuciosa de las fuentes originales consultadas en los riquísimos fondos de la biblioteca del Instituto Pontificio Teresianum[11].

---

7 Para profundizar en su producción: Rossi, Rosa, "Puesto ya el pie en el estribo", en *Mientras Tanto*, n. 30/31, Manuel Sacristán Luzón 1925-1985, mayo 1987, pp. 35-39.

8 Se recomienda una bibliografía actualizada de la autora en Piras, Pina Rosa, "Perfil Bibliográfico de Rosa Rossi", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, pp. 307-313.

9 En realidad hubo más estudiosos de orientación marxista sobre temas sanjuanistas que, al igual que Rossi, no dejaron de sorprender a los expertos en este campo desde la ladera carmelitana. Cabe tener presente por lo menos: Ballestero, A. Manuel, *Juan de la Cruz. De la angustia al olvido*, Ediciones Península, Barcelona, 1977 y San Juan de la Cruz, *Poesía y prosa*, Introducción, selección y anotaciones de Manuel Ballestero, Alianza Editorial, Madrid, 1982. Ambos textos quedan reseñados en Anónimo, "Versión marxista de San Juan de la Cruz", en *San Juan de la Cruz. Pascua gozosa en Úbeda*, Carmelo Teresiano, Úbeda, 1983, pp. 111-113.

10 García, Ciro, "Boletín bibliográfico teresiano: Estudios biográficos (II)", en *Monte Carmelo*, n. 123, 2015, p. 504, [pp. 493-519].

11 Ciro García dedica una sección de su artículo, enfocado en la historia del archivo bibliotecario de esta prestigiosa sede de estudios teológicos carmelitanos en Roma, precisamente al "testimonio de Rosa Rossi" como usuaria de los fondos: García OCD, Ciro, "*La biblioteca di Teresa. Un percorso secolare dai suoi autografi agli studi attuali*", en *Teresa di Gesù e il* Teresianum. *Percorsi, persistenze, sintonie*, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Edizioni OCD, 2015, pp. 134-135, [pp. 133-155].

Avanzó en concierto, es decir, dialogando, con especialistas del campo teresiano y sanjuanista entre los más abiertos a la novedad y a la más inesperada verdad histórica. Cabe citar, por ejemplo, Teófanes Egido, José Jiménez Lozano[12] y Paola Elia[13]. Su mayor alcance ha sido devolver a los místicos del Carmelo el timbre original de su voz sin miedo a las restricciones ideológicas. Al revés, progresó con ganas de interrogar los textos y los testimonios para arrojar luz acerca de la humanidad incluso de los santos. Su mérito consiste en haber desenvuelto su tarea con un método interdisciplinar entre teoría y crítica literarias o filología, filosofía, historia, historia del arte, psicología, sociología, antropología[14]. Se puede empezar, pues, la aventura de la exploración de sus escritos. De fondo, tendremos presente su biografía

12 Jiménez Lozano, José, "Memoria de Rosa Rossi. A cuento de este libro", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, o. c., p. 318, [pp. 315-319]. La autora reconoce su relación amistosa y académica con el intelectual de Alcazarén: Rossi, Rosa, "José Jiménez Lozano", en *Belfagor*, n. 43, Firenze, Jan 1, 1988, p. 535, [pp. 531-539].

13 En 1989 se instauró, como proyecto de Rosa Rossi, un grupo con la finalidad de alimentar la confrontación de los expertos sobre los últimos hallazgos en campo sanjuanista. En detalle se anhelaba estructurar dos líneas de trabajo: por un lado, indagaciones de matiz histórico-teológico y, por otro lado, pesquisas de orientación textual-filológica. El susodicho grupo contaba con los siguientes integrantes escogidos con esmero por la fundadora entre sus colaboradoras más cercanas y sus contactos más ilustres en el mundo: Maria Teresa Ferraris como especialista en narrativa; Pina Rosa Piras para rastrear la huella de las civilizaciones árabes y musulmanes en la literatura de habla hispana; Luce López Baralt, maestra de estudios de recepción y contacto entre mística sufí y mística española; Mino Bergamo, académico involucrado en una labor atenta de análisis de la mística francesa del siglo XVII y, por última –en exquisito y solo orden de enumeración– Paola Elia, figura señera de la filología hispánica en Italia. Entre los mejores frutos de este equipo, huelga recordar un seminario que tuvo lugar a lo largo del 29 y del 30 de abril de 1993 en la Università degli Studi di Roma Tre. Piras, Pina Rosa, "*Avvertenza*", en Piras, Pina Rosa (a cura di), en *Integrazione tra problemi teologici e problemi del testo in Giovanni della Croce. Atti del seminario di ricerca Roma 29-30 aprile 1993*, III Universitá degli Studi di Roma-Dipartimento di Letterature Comparate, Edizioni Kappa, 1994, pp. 5-7, [pp. 5-10]. Véase también: Rossi, Rosa, "*Presentazione*", en *Ib.*, pp. 11-13.

14 Sobre la interdisciplinariedad de la labor académica de Rosa Rossi, se remite a: Frattale, Loretta & Di Febo, Giuliana, "*Ricordo di Rosa Rossi*", en *Spagna contemporanea*, n. 43, 2013, p. 115, [pp. 113-120].

teresiana[15] que –junto con la sanjuanista– hizo que Rosa se recordara como "matriarca del hispanismo italiano"[16] a nivel internacional. Ahondaremos en sus artículos que acompañan la biografía teresiana y cuentan con cierto valor añadido por ser, tal vez, menos notorios que los imponentes estudios biográficos y por ser un mapa preciso de los conceptos cardinales de su visión feminista y "reformada" de la imagen "mitigada" de Teresa de Ávila.

Antes de seguir los pasos de Rossi, sin embargo, es necesario reconstruir cuál fue el papel de la mujer en la teología feminista y en el cristianismo. Es un paso propedéutico esencial si se quiere comprender la importancia de la aportación de Rosa como feminista, a la hora de evaluar y revaluar el peso de Teresa en el camino emprendido por la mujer hacia la conquista de su dignidad. Por ello, sin pretensión de exhaustividad, invitamos al lector a que considere la siguiente sección como una introducción de un aspecto teórico muy amplio y complementario a la indagación de la profesora italiana.

María de Nazaret y la mujer concreta

El Padre Márquez OCD es seguramente un interlocutor con el que Rosa Rossi hubiera compartido muchas ideas y charlas. Eso lo ima-

15 Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, o. c., editada en español también en 1993, 1995, 1997. La versión original en italiano apareció editada en un primer momento en 1983 y sucesivamente en 1999 y 2015. Véase Rossi, Rosa, *Teresa d'Avila. Biografia di una scrittrice*, Roma, Editori Riuniti, 1983. Por los datos sobre las fechas de publicación en España, se agradece a Giuliana Di Febo: Frattale, Loretta & Di Febo, Giuliana, "*Ricordo di Rosa Rossi*", o. c., pp. 118-119.

16 Rubio, Fanny, "Rosa Rossi, referente del hispanismo italiano", en *El País*, 12 de febrero de 2013, edición digital consultada en [elpais.com/cultura/2013/02/11/], el día 7/11/2021. La expresión "matriarca del hispanismo italiano" aparece asimismo en otro texto de Fanny Rubio –directora del Instituto Cervantes de Roma mientras Rossi desempeñaba su actividad docente en la capital italiana–, escogido como introducción a la biografía teresiana de Rosa: Rubio, Fanny, "Introducción", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, o. c., p. 11, [pp. 11-15].

ginamos, a raíz de sus intereses carmelitanos y por haber alcanzado el cargo de General de la Orden. En su brillante carrera religiosa e intelectual, destaca su docencia en mística y mariología impartida en varios espacios de prestigio tal y como en el CITeS en Ávila (Centro Internacional Teresiano y Sanjuanista)[17]. En un artículo publicado en la *Revista de Espiritualidad*, este ilustre carmelita descalzo afronta la cuestión del feminismo representado por la Madre de Dios. El tema resulta ser sumamente espinoso, porque él es un hombre y porque sabe que está relacionado con una mitad pisoteada –pese a su relevancia– de su humanidad en sentido holístico, integrador[18]. Se trata, además, de un tema en el que se entrecruzan muchos debates contemporáneos tanto filosóficos como teológicos.

Ofreciendo un mosaico de opiniones compartidas por los especialistas teológicos y antropólogos en mariología, tal y como Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938), el autor nos permite descubrir una historia escrita por una clase social dominante que ha abandonado en la opacidad la voz de los marginados, de las víctimas. Leer la mariología hoy en día con unas lentes nuevas significaría rescatar a los protagonistas de la historia de la humanidad violentamente apartados del escenario del mundo. Para Márquez, la mujer tendría un rol especial en esta tipología de historia reescrita con una mirada distinta a la usual, una mirada alimentada por la rebelión a favor de la dignidad. Entre las opiniones consideradas, sobresale la de Naomi Wolf [1962] que aterriza el

17 P. Miguel, oriundo de Palencia (1965), profesa como carmelita descalzo en 1985 y se ordena sacerdote en Medina del Campo en 1990. Anónimo, "Nuestro hermano el padre Miguel Márquez elegido General de la Orden", noticia del día 4 de septiembre de 2021, consultado en línea en *Carmelitas Descalzos Provincia Ibérica de Santa Teresa de Jesús*: [ocdiberica.com], el día 10 de mayo de 2022.

18 "En la historia de la Iglesia se ha hablado mayoritariamente de hombres y por hombres, «sin contar mujeres y niños» (Mt 14,21; 15,38). Esto nos ha empobrecido hasta privarnos de dimensiones ineludibles del ser humano. Por esto, me sitúo ante el tema desde una preocupación antropológica, buscando entender lo que Dios ha dicho en María al hombre total (varón y mujer)": Márquez OCD, Miguel, "María y la Mujer", en *Revista de Espiritualidad*, n. 55, 1996, p. 96, [pp. 95-119].

problema de una correcta mariología en la sociedad de hoy día. Para ella, las mujeres reales deben dejar a sus espaldas el descrédito eterno de su función humana, cultural y social debido a la exigencia de ceñirse a modelos de referencia imposibles de reproducir. Estamos hablando de patrones que no solamente proporcionan los comerciales, sino que la propia imagen de María tradicional ha contribuido a forjar. Para la Iglesia del siglo XXI se plantea un desafío de los que marcan el pasaje de una época a otra, a saber, el espacio de la mujer en el mismo ambiente eclesiástico y teológico en el mundo. La solución consistiría –como apuntaron los humanistas renacentistas y los reformadores de la talla de Teresa de Ávila– en una vuelta a los orígenes del cristianismo, momento en el que la mujer formaba parte de una concepción integral e integradora del ser humano, sin acotaciones, sin minusvaloraciones. Así se darían las condiciones para una necesaria revisión madura e imparcial. Hay que escapar del riesgo opuesto e igual de peligroso de la teología hecha a medida exclusivamente varonil, es decir la tentación de caer en la tentación de reescribirlo todo a partir de la sola perspectiva femenina carente de su complementación masculina[19].

Se admite que un salto teórico así de significativo ha sabido obrarlo con prioridad el feminismo laico. Las pensadoras laicas como Simone de Beauvoir (1908-1986) han abierto una brecha a favor de una primera ola de feminismo de raigambre jurídica, política y económica. Un feminismo todavía en ciernes porque jugó a reivindicar la igualdad sin superar los criterios de sentido común y los principios de la Modernidad, encabezados por el triunfo del individualismo y la productividad material. Con el Neofeminismo de las décadas de los sesenta y setenta se ha dado un paso adelante impresionante y convencedor para Márquez, porque en aras de derrumbar esquemas anticuados de sello androcéntrico, ha luchado para la originalidad propia en una dinámica de encuentro y "reencuentro con la riqueza plena

19 *Ib*., pp. 95-101.

del ser humano"[20] en nombre de "la absoluta dignidad de cada uno de los polos"[21]. En fin, estos son los mejores argumentos de la teología feminista hodierna que plantea incluso los mejores retos para la revisión de la mariología en la actualidad. El feminismo que acabamos de perfilar evidencia unas cuantas erratas de la mariología antigua. Señalamos con P. Miguel los siguientes nudos teóricos a partir de los que es oportuno echar mano a la obra. En primer lugar, restituir a María su humanidad en su dimensión de mujer realmente existida y dar nueva vitalidad a su maternidad biológica. Asimismo, habría que ver en ella no ya el patrón a emular de la figura celestial para los creyentes, sino una persona en toda su autonomía e individualidad que supo responder en plena libertad al llamado de Dios. Y, finalmente, devolver a María su papel profético y activo –que suele relacionarse con lo masculino– como reveladora del *Magníficat*; para así permitir a las mujeres el acceso al sacerdocio ministerial. Es sumamente curioso notar que algunas de estas anotaciones aparecen como tareas a cumplir en el *Marialis Cultus* (1974) de Pablo VI (1897-1978). Tan solo cuatro años antes, este mismo pontífice había certificado el Doctorado de Santa Teresa de Ávila, primera mujer en recibir semejante titulación en la historia de la Iglesia. P. Miguel, hijo espiritual de la propia Teresa avilesa, alcanza unas conclusiones increíblemente coherentes con los objetivos teóricos de Rosa Rossi ocupada en la revisión del modelo humano, pedagógico y cristiano de la santa reformadora castellana:

> Tenemos aquí uno de los grandes retos frente el mundo contemporáneo: […]. Ser capaces de ahondar el misterio de María rescatando su imagen, desvistiéndola de ropajes medievales y sobreañadidos de todas las épocas para acceder a María de Nazaret, la del evangelio[22].

20 *Ib*., p. 104.

21 *Ib.*

22 *Ib*., p. 108.

Con estas premisas, se asoma para el lector una imagen de María que rompe moldes e invita a los hombres a seguir sus rastros "femeninos", sin "castrar" cierta inclinación hacia la acogida, la ternura, la admiración y el cuidado de la vida en sus mínimos detalles de cotidianidad que también los varones llevan en los genes. Ella, como San Francisco de Asís (1182-1226), nos invita a tener presente que todos estamos llamados a ser madres, padres, hermanos y proveedores de calor humano para todos los demás, en una relación de fructífera reciprocidad. En la estala de Adela Cortina (1947), P. Miguel escribe:

> Sólo en la medida en que vamos haciendo una presentación de María que no esconde camuflada (frente la sublimación arquetípica de la excelsa Madre de Dios) una concepción peyorativa de las 'Evas' concretas, sólo en esa medida María será también un desafío para el creyente como tal, será riqueza de plenitud humana[23].

¿Será ésta una interpretación "herética" de la mujer que fue Madre de Dios? Es una pregunta que el discípulo espiritual de Teresa de Jesús se hace junto con Alberto Maggi, autor de *Nuestra Señora de los Herejes*[24]. Es un intento de reescribir la historia de María desde la óptica del incrédulo[25]. En sus consideraciones finales, el P. Márquez insiste en acudir al magisterio de María bajo un aspecto crucial:

> Y Dios ha elegido como tierra primera el seno de una mujer, es decir algo insignificante, marginal para la mentalidad hegemónica, Dios se ha vertido en un cuerpo de mujer, valorando así toda carne humana, […]. Es […] Dios que definitivamente valora lo femenino en contra de las letradas mentes sacerdotales de la época[26].

23 *Ib*., p. 111.

24 Maggi, Alberto, *Nuestra Señora de los herejes*, España, Ediciones El Almendro, 1990.

25 Márquez OCD, Miguel, "María y la Mujer", o. c., pp. 101-111.

26 *Ib*., p. 114.

María es la caja armónica de una memoria que hay que saber escuchar, o sea el "recuerdo siempre vivo del amor incondicional de Dios por cada ser humano"[27]. Un amor materno pese a ser de Dios. No sorprende que un carmelitano descalzo, hijo espiritual de una madre reformadora tan tenaz como Teresa de Jesús, se haya lanzado en la revisión de contenidos marianos; desde luego su orden se reconoce en una devoción estable a la Virgen[28] y sus fundadores reformados[29] se insertan a la perfección en este cuadro. Tenemos por ciencia cierta que Teresa también allí bebió de la fuente de su valentía[30]. Es interesante marcar que el P. Saverio Cannistrà OCD hable de la fuerza de colaboración y complementariedad de las ramas masculina y femenina de consagrados, en términos de manantial de la salud de la orden. Es lo que cree con convicción, pensando en los frutos más que buenos que produjo la colaboración entre Teresa y Giovanni Battista Rossi (1507-1578), Teresa y Juan de la Cruz, Teresa y Jerónimo Gracián (1545-1614)[31].

En fin, con toda probabilidad, es esta versión mariológica contemporánea de Teresa la que Rosa Rossi anhelaba activar, trabajando en una red teórica aún muy actual de orientación feminista, humanista y comunista. Feminista por todo lo analizado. Humanista por cierta inclinación imperiosa a investigar los orígenes de los datos históricos, rumbo a una búsqueda libre y crítica de la verdad. Comunista por perseguir un ideal de dignidad común y comunitaria, inclusiva de la humanidad en su totalidad.

---

27 *Ib*., p. 117.

28 Javiexr de la Cruz, "La Virgen del Carmen", en *Teresa de Jesús*, n. 88, julio-agosto 1997, pp. 146-151.

29 Rodríguez, José Vicente, "La Virgen María en San Juan de la Cruz", en *Teresa de Jesús*, n. 88, julio-agosto 1997, pp. 155-157.

30 Benéitez, Antonio Jesús, "Teresa de Jesús y la Virgen María", en *Teresa de Jesús*, n. 88, julio-agosto 1997, pp. 152-154.

31 Cannistrà, Saverio, "*Maschile e femminile nel Carmelo teresiano*", en *Rivista di Vita Spirituale*, n. 68, 2014, pp. 191-211.

La sutil línea de demarcación entre la ortodoxia y la heterodoxia en la historia de la mujer católica cristiana

¿Cuál fue la actitud de Jesús frente a las mujeres? Tras haber analizado cómo María participó y puede seguir participando en el proceso de dignificación de la mujer, es oportuno hablar de su Hijo. En efecto, si se quiere volver a los orígenes del cristianismo, no se puede hacer otra cosa que rastrear sus pasos. El Mesías actúa con una concepción de lo sagrado de la vida que deja al margen toda discriminación del poder político y religioso. Él se contamina con la cotidianidad de los marginados: los leprosos, los campesinos, las mujeres. El escándalo que produjo ver a Jesús hablando con las mujeres engendró incomodidad incluso entre sus discípulos. Será ese contacto con la mirada divina que brindará a las mujeres contemporáneas, al propio Jesús y a las sucesivas, la justificación de las decisiones que tomarán contra el régimen dominante a favor de su dignidad. Esas decisiones autónomas no acabarán siempre aceptadas y legitimadas; la mayoría de las veces se considerarán "herejes"[32]. Isidoro de Sevilla (556-636) explica que la palabra herejía viene del término griego *háiresis* que significa elección, por lo tanto indica la oportunidad de elegir entre una doctrina o un parecer entre varios. Esta definición más extensa de la palabra herejía circulaba en el siglo I en relación con unos grupos religiosos o unas escuelas filosóficas, mientras en seguida se aplicará a los fariseos, a los saduceos y a los esenios para diferenciarlos entre los judíos, y al final se usará para hablar paradójicamente de los seguidores del Nazareno. En la Iglesia protocatólica, autodefiniéndose "ortodoxa" a través de un proceso bien intrigado de mediaciones culturales, se declararon ilegales todas esas elecciones que no cumplían con su reglamento, tachándolas de "deviaciones" con respecto a la correcta "elección". Aun

32 Valerio, Adriana, *Eretiche. Donne che riflettono, osano, resistono*, Bologna, Il Mulino, 2022, pp. 25-27.

así, es importante aclarar, que el significado de hereje entendido como enemigo de la fe, se consolidó después del paso del Jesús por la historia; así que queda abierto el debate acerca de la efectiva relación entre el mensaje evangélico originario y la concepción de la ortodoxia presente en algunos pasajes del Nuevo Testamento o en unos tratados de los siglos II y III como el *Tratado contra la Herejía* de Justino Mártir, mejor conocido como Justino el filósofo[33]. Lo que Adriana Valerio subraya con énfasis es la actitud de Jesús que se percibe en los textos evangélicos, porque el Mesías se confronta con las mujeres y nunca pone en segundo plano su dignidad, al igual que la de los denominados "impuros" o "profanos". En un contexto social plagado por compartimentos estancos entre ciudadanos y extranjeros, correctos y pecadores, hombres y mujeres, el Hijo de Dios acude para anunciar la venida del Reino inclusivo que no admite distinciones de género, de sangre o dignidad. Las mujeres, como los cristianos en general, acaban atraídos por una Palabra que aniquila ataduras terrenales y en lugar de callar, les convierte en sujetos activos en la historia. Un caso emblemático en este sentido es el de la Samaritana, contenido en el Evangelio de Juan. Se relata un encuentro entre Jesús y esa mujer al lado de un pozo. Se da un diálogo intenso en el que el Nazareno se revela progresivamente hasta su naturaleza divina en grado sumo, la de salvador de la humanidad. Consideremos que, en aquel entonces, no estaba permitido que un rabí se acercara a una mujer por la calle y, como si fuera poco, aquella mujer en campo judío se tildaba de impura, porque por ser samaritana pertenecía a una comunidad "desviada" que tras la deportación babilonia había ensuciado la sangre judía con la de otras etnias. El objeto de esa discusión entre Dios y la mujer atañía la centralidad de la casta de los sacerdotes en las ceremonias religiosas en el Templo. Jesús enseña que el verdadero culto no proporciona separación, porque es un don de Dios y no un medio de purificación; en fin, se

33 *Ib*., pp. 7-9.

cuestiona con rotundidad el papel de la mediación sacerdotal. Se habla de un Dios que se dirige a la persona para dignificarla, convertirla en objecto de amor misericordioso y santidad. "*La mujer con su propia dignidad puede convertirse ella misma, en una relación directa con Dios*, templo del Espíritu"[34]. "¡Oh gran dignidad, digna de despertarnos para andar con diligencia [a] contentar este Señor y Rey nuestro!"[35], diría Teresa de Jesús. Visto lo estudiado hasta ahora, no extraña que justo Teresa recuerde con especial sensibilidad a la Samaritana[36] y a María Magdalena[37] en sus escritos. Sobre todo, no sorprende que Teresa entre en contacto con Jesús de manera escandalosamente humana[38].

Volvamos a agregar algún dato más con Adriana Valerio. Jesús habla de su Padre con símbolos y metáforas disponibles al contagio con lo

34 *Ib*., p. 31. Traducción del italiano al castellano de Verónica Tartabini. Para un análisis más completo de la figura de la Samaritana en la historia cristiana de género, véase *Ib*., pp. 30-31.

35 Teresa de Jesús, "Meditaciones sobre los Cantares", en Teresa de Jesús, *Obras Completas*, Burgos, Fonte Editorial de Espiritualidad, 2016, p. 1028.

36 "¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a ese evangelio". Teresa de Jesús, "Libro de la Vida", en Teresa de Jesús, *Obras Completas*, o. c., p. 195. Se señalan las referencias completas a este personaje bíblico según el índice de los nombres de las obras completas consultadas: *Fundaciones* 31,46; *Camino de Perfección* 19,2; *Meditaciones sobre los Cantares* 7,6. *Ib*., p. 1997.

37 Se señalan las referencias completas a María Magdalena según el índice de los nombres de las obras completas consultadas: *Libro de la Vida* 9,2; 21,7; 22, 12.15; *Camino de Perfección* 15,7; 26,8; 34,7; 40,3; *Las Moradas Primeras* 1,3; *Las Moradas Sextas* 7,4; 11,12; *Las Moradas Séptimas*, 2,7; 4,11-13; *Cuentas de Conciencia* 18; 24; 33; *Vejamen* 6; *Cartas* 21; 294,13; 295,8; 296,3. *Ib*., p. 1990.

38 "Su amor es amor de mujer hacia un Dios hombre. Volvamos al texto –poniendo la fuerza del original– con la atención a ella misma [Teresa] y a lo que afirma con respecto a la oración: «*Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre. Mas es así que jamás le pude representar en mí; por más que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien está ciego o a oscuras, que aunque habla con una persona y ve que está con ella porque sabe cierto que está allí (digo que entiende y cree que está allí, mas no lo ve), de esta manera me acaecía a mí cuando pensaba en Cristo nuestro Señor*» (V, 9,6). La suya se convierte en Cristo*patía*, una pasión para el hombre Dios por el que se reconoce tanto amada". Dalfollo, Laura, "*Teresa donna-Gesù uomo. Il* patire *di una storia d'amore*", en *Teresianum*, n. 66, 2015/1-2, p. 135, [pp. 127-149]. Traducción del italiano al español de Verónica Tartabini. [Cursiva de la autora del artículo].

femenino. Por ejemplo, menciona al Padre-materno que acoge con cariño gratuito al hijo descarriado, sin castigo o sumisión, sino con abundante misericordia (Lc 15, 11-31). Jesús ofrece el pan en la última cena y sirve a los demás limpiando los pies (Jn 13, 14-15). Jesús actúa, pues, como lo haría un miembro femenino de la comunidad: una madre alimentaba con su propio cuerpo, preparaba la comida y al igual que los esclavos, una mujer limpiaba los pies a quien ingresaba en un hogar. Enseguida Jesús se encamina hacia su destino de salvación universal y el judaísmo sufre su ocaso. Los primeros grupos cristianos se diferencian aún más de los grupos judíos dispersos o aunados alrededor de sus rabinos. Los cristianos dieron, de esa forma, comienzo a un proceso de elaboración de la muerte de Dios encentrado en la esperanza de la resurrección que los fue identificando siempre menos con la raíz judía inicial y los fue adaptando siempre más al mundo romano para sobrevivir. Se obró un proceso de asimilación de elementos de filosofía griega, de derecho romano y civilización judaica que hizo de las nacientes comunidades cristianas el eje de un universo necesitado de unidad, organización e integridad. Los obispos fueron los nuevos líderes de una institución que volvía a implantar la supremacía del sistema patriarcal y sacerdotal que el "laico" Jesús había querido debilitar. El edicto de Milán (313) y el de Teodosio (380) oficializaron la hegemonía del cristianismo institucionalizado frente el paganismo. El Concilio de Nicea (325) mientras tanto había expulsado a Ario (256-336) de la ortodoxia por haber hecho hincapié en la humanidad de Jesús, y la teología impuso una percepción de Dios cual soberano intolerante y juez despiadado que borraba cualquier atisbo de pluralidad, heterogeneidad e inclusión de feminidad presente en la realidad cristiana inicial[39]. Acto seguido, nacerán la Inquisición española y romana en época moderna para quemar cualquier otro atisbo de pluralidad confesional[40].

39 Valerio, Adriana, *Eretiche. Donne che riflettono, osano, resistono*, o. c., pp. 32-39.

40 *Ib*., p. 14.

Al hilo de estos datos, podemos concluir con la teóloga Valerio, que la herejía no es un concepto o una categoría fija, porque la línea de demarcación con respecto a la ortodoxia es sutil y porque se han modificado y, se siguen modificando, los criterios políticos y teológicos a partir de los que se establece qué es la verdad en cada franja histórica. Asimismo, siguiendo la observación de John Locke en su *Carta sobre la tolerancia* (1689), quien acaba siendo considerado hereje por los demás, no se considera incorrecto o equivocado en primera persona. Se trata, en resumidas cuentas, de un concepto relativo acuñado en una tensión extrema entre quién quiere gestionar el poder y quién acarrea la oposición al poder. Los que detienen el poder imponen su ortodoxia y a su vez, se oponen a la deviación con respecto a su praxis establecida. Como reconocía el P. Márquez en su disquisición mariológica, el problema sigue siendo un relato unidireccional de la historia; porque, quien dirige la versión dominante de la ortodoxia, escribe e interpreta los cánones doctrinales y este rol lo desempeñaron sin falta los hombres. En contexto cristiano, los apóstoles, los obispos, los teólogos, los "Padre de la Iglesia" tuvieron voz en capítulo. Las mujeres se quedaron en la orilla del espacio cedido a los que definieron los principios basilares de la tradición[41]. Y se fueron olvidando de esa forma, poco a poco, figuras como Tecla que, siendo discípula del apóstol Pablo, se autobautizó, impartía magisterio y predicaba[42]. Con el avance de la historia eclesiástica, se ahogaron estos movimientos de protagonismo femenino en la Iglesia, cortando todo apego a la lección de Jesús y a su ímpetu de libertad; al igual que al hábito del apóstol Pablo de otorgar funciones ceremoniales a sus colaboradoras en el afán evangelizador, dejándose rodear por diáconas, apóstolas, misioneras. Es resabido que, según la tradición, fue el propio Pablo quien en la *Primera Carta a los*

41 *Ib*., pp. 10-11.

42 Bianchi, Alice, "*Tecla, un caso di violenza di genere del primo secolo*", en *Donne, Chiesa, Mondo. Mensile dell'Osservatore Romano*, n. 105, Città del Vaticano, 2021, pp. 7-8.

Corintios (14, 34) prohibió a las mujeres que hablaran. Lo que se sabe menos es que no hay que descartar la hipótesis que la famosa prohibición fue utilizada fuera de contexto y en sentido peyorativo por los discípulos de segunda generación, en una fase más avanzada del proceso de institucionalización de las primeras comunidades cristianas. Más que una prohibición, se trató de una petición contingente dirigida a unas mujeres particulares para garantizar un desarrollo más calmado y organizado de las asambleas cristianas, para luego convertirla en ley universal para todo el género femenino[43]. La profesora Valerio admite que también a la hora de perseguir a las brujas en época moderna, se utilizaron e interpretaron los textos sagrados para satisfacer exigencias personales y que se han dado contradicciones a nivel de contenido en los pasos bíblicos relacionados con este apóstol y su séquito.

Por lo tanto, entre las herejes cabe recordar todas esas protagonistas que desafiaron la opresión para valorar su dignidad, tal y como las discípulas que apoyaron la predicación del "hereje" Jesús, las místicas de la Edad Media, las santas reformadoras de la Edad Moderna como Santa Teresa de Jesús. Hasta las revolucionarias y críticas de la sociedad contemporánea y sus paradigmas pedagógicos como María Montessori (1870-1952)[44], que tuvo efectivamente sus problemas con la Iglesia, asustada por los eslóganes modernistas "desviados" en comparación con la justa doctrina.

Enfocándonos en la fase contrarreformista, Teresa de Ávila experimentó en su propia piel la confrontación áspera con un organismo

43 Valerio, Adriana, *Eretiche. Donne che riflettono, osano, resistono*, o. c., pp. 43-46.

44 La confrontación con Andrea Giacinto Longhin, obispo de Treviso y su consiguiente señalización al tribunal del Santo Oficio en 1930, se debía al rechazo de parte de Montessori del pecado original en los niños. Por lo tanto, para la pedagoga italiana tenía sentido idear un modelo de enseñanza enfocado en la convicción que en los niños no hay "culpa". La tensión entre los eclesiásticos y María se estiró hasta las extremas consecuencias en época fascista, cuando se vio obligada a alejarse de Italia para exportar su visión en varios continentes y países extranjeros, incluida España. *Ib*., pp. 136-138.

eclesiástico dirigente que por un lado, no sabía entender el lenguaje femenino y por otro lado, no quería oír un oleaje de cambio amenazador para todo un sistema ya asentado a medida andrógina[45]. Algo parecido tuvo que experimentar Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), defendiendo con garras frente al portugués António Vieira el derecho de todo ser humano a estudiar los textos bíblicos[46]. La verdad es que a menudo las mujeres se insertaron en experiencias espirituales innovadoras lideradas por otros, pero no hubo "heresiarcas". Se entiende el por qué. Las mujeres no podían impregnarse de la formación teórica académica que tenían vedada por supuesta inferioridad biológica y eso no les facilitaba estructurar desde cero propuestas diferentes de religión. Otras veces, como en el caso teresiano, se lanzaron con sus recursos poco académicos pero igualmente poderosos para gestar sus propuestas espirituales revolucionarias. Teresa, además, respiró el aire de la guerra que la Iglesia de Roma quiso emprender contra las "desviaciones" luteranas y calvinistas, bajo el amparo de una "teología

45 "Como tenían que insertarse en el cuadro institucional de la ortodoxia, se veían con sospecha no solamente las actitudes de las mujeres, sino también sus escritos continuamente filtrados y tamizados por los confesores y los directores espirituales. Incluso Teresa de Ávila acabó involucrada en esto, padeciendo no pocas intervenciones censorias". *Ib.*, p. 96. Traducción de Verónica Tartabini.

46 *Ib.*, p. 94. Alfonso Pinto ofrece un estudio comparativo no solamente entre Teresa y Sor Juana, sino entre ellas dos y la primera escritora mística en castellano que se ha llegado a conocer, Teresa de Cartagena (1425-¿?). El análisis resulta totalmente en consonancia con el de Adriana Valerio. "Nuestras tres autoras eligen el convento para cultivar las inquietudes culturales que fuera de los muros monásticos les estaban vedadas. Las tres usan la escritura como medio de expresión: escribir es para ellas un acto de liberación, aunque para los demás sea un hecho subversivo que las convierte en disidentes. [...]. El simple hecho de ser inteligentes las convierte en transgresoras y, por lo tanto, susceptibles de ser hostigadas y silenciadas". Es interesante, añadir, que para esta investigadora, el camino transgresor de estas autoras lo inauguró una humanista italiana, Cristina de Pisan (1364-1430). Alfonso Pinto, Esther Fátima, "Dignidad de la persona y vindicación del intelecto femenino en los escritos de Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y Juana Inés de la Cruz", en *Revista Multidisciplinaria Semestral*, Número Especial: III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (AIP), Loja-Ecuador, 2015, pp. 315-316, [pp. 306-316].

de las seguridades" que convirtió en cenizas toda cuna de duda doctrinal, como testimoniaron con su hoguera y abjura respectivamente Giordano Bruno (1548-1600) y Galileo Galilei (1564-1642). La contrapartida fue la voz tolerante y el librepensamiento de los pensadores como Erasmo de Rotterdam (1466/1469-1536)[47].

Antes de cerrar esta sección necesaria para entender la voz de Rosa Rossi y de "su" Teresa, hace falta tener presente tan solo unas últimas consideraciones. Adriana Valerio reconoce que las decisiones y las elecciones de estas mujeres "disidentes" eran sobre todo una reacción mística y profética a una llamada directa de parte de lo divino, que les invitaba a llevar adelante cierta tarea o hablar de manera distinta a lo consentido en nombre de una causa sagrada. Al final, lo que ocurrió es que yendo más allá de las barreras de la mediación sacerdotal, esas mujeres rebeldes obedecieron a otra autoridad con la que tenían nexo sin filtro[48].

La teología de la experiencia por amor ganó la "teología de las seguridades". Teresa, la reformadora, madre de la Descalcez carmelitana, encaja perfectamente en este cuadro teórico y, de manera especial, por su cristología. Las disidentes remiten siempre a Jesús a la hora de fungir de abogadas de sí mismas, porque Él es el ícono del reproche en contra de la institución arrodillada al poder de la corrupción. Le siguen como maestro de pobreza, por ejemplo, como hacen las beguinas medievales o como invitación a una revisión del ministerio sacerdotal como hacen Margarita Porete (1250-1310) y las místicas en general. En fin, seguían a Cristo como cuerpo místico de una Iglesia integradora, capaz de abrazar con igual dignidad a hombres y a mujeres, como en el

47 Valerio, Adriana, *Eretiche. Donne che riflettono, osano, resistono*, o. c., p. 17.

48 "Las místicas, por ejemplo, no pocas veces pusieron a dura prueba los jueces en turno insinuando *la duda* en sus certidumbres; hicieron entrever nuevas perspectivas, ofrecieron interpretaciones inusuales, relativizaron las verdades corroboradas dando a conocer sus limitaciones y sus inadecuaciones". *Ib.*, p. 18. Traducción de Verónica Tartabini.

caso de las modernistas representadas por Elisa Salerno (1873-1957)[49]. Con ella toca su ápice la trayectoria del feminismo que vimos también en seno a la mariología, porque entrado el siglo XX, pone bajo acusación a la Iglesia Católica por herejía antifeminista. La idea es que hay que condenar a los dirigentes eclesiásticos que en nombre de la supuesta única justa doctrina, venden a las mujeres unos preceptos disformes al mensaje evangélico originario. La profesora Valerio escribe:

> Entonces, si a Jesús no se le puede considerar hereje por el contexto hebraico en el que vivió y que estaba dispuesto a acoger diatribas y discusiones, así fue sin embargo en los hechos para aquellos que, al definir la ortodoxia católica, expulsaron aquellas provocaciones de su mensaje en contraste con la doctrina afirmada. […] Por eso las «herejes», remitiéndose a una imagen incómoda de Jesús, dieron miedo y para ahogar sus voces se emplearon dos estrategias: reprimirlas o ignorarlas para evitar su difusión[50].

En línea con P. Miguel Márquez, Valerio cree que esas voces suprimidas, pero ahora rehabilitadas, ayudarán a presentar nuevos esquemas interpretativos de la sociedad y de lo humano que apuestan por la legitimidad de claves de lecturas múltiples y heterogéneas a la altura de una mediación que los siglos XX y XXI supieron entablar: la entre la historia y la fe religiosa. Rosa Rossi y su Teresa forman parte, en primera fila, de esta historia nuestra, moderna, contemporánea, actualizada, integradora y humanista. Descubramos cómo.

La voz de Teresa al oído de Rosa Rossi

"Que le llegue […] al lector el desenmascaramiento, que fue propio de Juan, de esa ocultación de lo real que está detrás de toda fijación doc-

49 *Ib*., pp. 131-134.

50 *Ib*., pp. 18-19. Traducción de Verónica Tartabini.

trinaria"[51]. Rosa hacía patente su intención con estas palabras escritas en Roma en el mes de junio de 1995. La misma intención volvería a aparecer al escribir la biografía teresiana[52].

Teresa vio la luz en una familia arruinada por la consecución de la honra. Cuando la futura mística era tan solo una niña, los descendientes de su abuelo Juan Sánchez se vieron involucrados en una causa fiscal para obtener del juez un reconocimiento oficial de su hidalguía. A lo largo de las sesiones del proceso, unos testigos relataron la verdadera historia del abuelo de la reformadora carmelita. Juan Sánchez se había trasladado de Toledo a Ávila, ciudad donde se ganó la vida de vendedor de lanas y sedas, un empleo común en las comunidades judías. La mudanza se debió a un enfrentamiento con el tribunal inquisitorial, porque en 1485, se descubrió que este señor seguía profesando el judaísmo tras la conversión forzosa al cristianismo. Teresa y su familia vivieron saliendo a flote en un mundo de apariencias sociales, intentando vender la imagen de comprobados "cristianos viejos"; es decir, dueños adinerados de tierras, caballos y tiempo libre. Pero para que ello fuese viable, Juan compró un certificado falso de hidalguía[53].

---

51 Rossi, Rosa, *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Traducción de Juan-Ramón Capella, Madrid, Mínima Trotta, 2010, p. 13.

52 Una versión más profundizada de la investigación acerca de las biografías rossianas de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ha sido expuesta en la ponencia "El espacio interior: creación de la experiencia mística. Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Una aproximación a la perspectiva de Rosa Rossi" presentada por Verónica Tartabini, el día 1 de diciembre de 2021, en el IV Curso de Pensamiento Mexicano: *México y España una historia compartida. Pasado, presente y futuro del pensamiento humanista (1550-1700)*; Universidad Autónoma de Madrid, 15/11/21-01/12/21, organizado por el Dr. José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid) y por el Dr. Andrés Ordóñez (Centro de Estudios Mexicanos UNAM-España).

53 Rossi especifica que las familias como la de Teresa: "se apresuraban a comprar un certificado de *hidalguía*, de pertenencia a la clase noble de antigua ascendencia leonesa o asturiana, proveniente de las regiones del norte no contaminadas de judío o musulmanes. Tributos que, por otra parte, como demostró con claridad el notable historiador Ramón Carande en *Carlos V y sus banqueros*, contribuían poderosamente a engordar, por un sistema perverso de tasas, las exánimes arcas de la corona de los Habsburgo". Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, o. c., p. 28.

Teresa tras una adolescencia perdida entre bienes y amores materiales, comenzó a buscar la verdadera hidalguía en su interioridad. En las Moradas Primeras del *Castillo Interior*, leemos: "basta decir su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima"[54].

Cabe tratar ahora de la Encarnación en Ávila. Escapando de la casa paterna sin permiso, Teresa pisa suelo en esa realidad conventual y se da cuenta de que no hay ninguna diferencia entre la pirámide social del mundo y la vida religiosa. Había monjas nobles y pobres. Lo más grave tenía que ver con la religión que practicaban: un conjunto de plegarias de fachada, aprendidas como podían de memoria sin saber latín que se recitaban en el coro y la misa. Sin embargo, siendo esposas de Cristo no caían en la trampa del matrimonio terrenal; evitaban la muerte pospuerperal –Beatriz de Ahumada (1490-1528), la madre de Teresa, en cambio falleció a los treinta años tras haber dado a luz una decena de veces–, y frente a los demás eran mujeres puras por su voto de castidad. En fin, eran candidatas a la beatitud con acceso prioritario al paraíso. Inesperadamente, Teresa en la Encarnación pasea por el infierno. Enferma hasta el punto de arriesgar su vida, pero fundando San José recupera la salud física y espiritual. En aquel pedacito de cielo en tierra castellana, se seguía una regla de silencio, soledad y meditación en condiciones de libre elección de pobreza[55]. Se seguía la regla del profeta Elías y de los antiguos padres fundadores del Carmelo en Medio Oriente. Se dio el primer acto de un espectáculo articulado en 17 fundaciones reformadas contra la denominada regla mitigada, implantada para unos religiosos que se encerraban sin vocación. Teresa, al igual que Juan de la Cruz, no escatimó fuerzas para defenderse de los ataques de la exterioridad espiritual[56]. Exhaló su último suspiro en

54 Teresa de Jesús, "Las Moradas", en Teresa de Jesús, *Obras Completas*, o. c., p. 786.

55 Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, o. c., pp. 55-56.

56 *Ib*., pp. 171-172.

Alba de Tormes, feliz y rejuvenecida por poder gozar eternamente del abrazo dignificador de Dios.

Por todo lo explorado hasta ahora, Barrena Sánchez reconoce a Teresa la función de baluarte del Humanismo español, sentada en el trono de la más alta dignidad humana en época renacentista. Ya no sonará raro saber que, al definirla con estos rasgos, el autor se veía necesitado a hablarnos de la "otra" Teresa[57].

En fin, en las tapias conventuales la mística no encontró solo celos y rencillas, en realidad se encontró a sí misma a través de la escritura. Rossi indaga, entonces, acerca del papel social de la mujer en el siglo XVI. En su *Breve storia della letteratura spagnola*[58] aprendemos que, por ser mujer en el *Cinquecento*, Teresa no tuvo en absoluto las condiciones favorables para emanciparse. Pero, el lector se enfrenta con una fundadora andariega que en lugar de hilar a la rueca, toma la pluma para entablar conversación con Felipe II (1527-1598) y exponerle planes políticos que facilitaran la salvación de Juan de la Cruz encarcelado por los carmelitas calzados. Un retrato contrario al orquestado para hacer de la mujer, una santa. La santa venerada como símbolo de feminidad nacional cristiano-tridentina similar a la reina Isabel de Castilla (1451-1504) o a Pilar Primo de Rivera (1907-1991). Rosa remite, para esta parte de las pesquisas, al libro de la historiadora Giuliana

57 "Ocurrió que Teresa, la mujer, madera en la que se modeló Teresa, la santa, apostó en el siglo XVI por los valores que enriquecerían la imagen del hombre. No olvidemos que nace en la encrucijada cultural que despide la Edad Media y saluda el Humanismo que alborea la modernidad. […] De hecho, se mostró una mujer de una pieza, que apostó por la dignidad de la persona, que luchó, de palabra y de obra, por la promoción de la mujer, que desde su experiencia de «mujer acorralada» entonó un canto a la libertad y no dudó en ejercer de conciencia crítica ante el poder constituido, tanto civil como religioso". Ello explica, que cuando María de José, priora de Sevilla, le consultó si procedía la admisión de una postulante de raza negra, la respuesta inmediata fue que «en cuanto a entrar esa escavilla, en ninguna manera resista». Barrena Sánchez, Jesús, "La otra Teresa de Jesús", en *Teresa de Jesús*, n. 138, noviembre-diciembre 2005, pp. 255-256.

58 Rossi, Rosa, *Breve storia della letteratura spagnola*, Milano, Rizzoli, 1992.

Di Febo. Un volumen concebido en homenaje a la hispanista italiana, cuyos trabajos aparecen citados como referencias troncales. El título de la publicación no deja de ser sorprendente: *La santa de la raza. Un culto barroco en la España Franquista*[59]. Rossi lo reseña:

> El lector, [...], verá desenvolverse frente sus ojos un gran drama histórico con más voces. En el medio de ello está una mujer que nos forzamos en llamar hidalga, monja obediente y contraria a Lutero y escritora por sumisión; y que la investigación muestra ser no solamente de origen judío, sino especialmente monja valiente y disidente y escritora totalmente autónoma y vigorosa[60].

Leemos, pues, el parecer de una feminista marxista que, a pocos años de distancia de la partida definitiva de Francisco Franco (1892-1975), escribe en el periódico de orientación política social-democrática por excelencia en Italia. Rosa desacraliza a Santa Teresa para aplaudir a Teresa.

Entre las fuentes consultadas por Di Febo, hay un artículo que aparece también al final de la edición española de la biografía teresiana de Rosa que acabamos de exponer en sus pasajes clave. El texto se titula "'Hilar' 'Rezar' *versus* 'orar' 'leer' e/o 'Escribir' *nella tradizione teresiana*"[61]. Toda la reflexión gira alrededor del estereotipo "hilar": *Que*

---

59 Di Febo, Giuliana, *La santa de la raza. Un culto barroco en la España Franquista (1937-1962)*, traducción de Ángel Sánchez-Gijón, Icaria, Barcelona, 1988, pp. 19-20. Texto original, Di Febo, Giuliana, *La santa della razza. Un culto baroco nella Spagna Franchista (1937-1962)*, Napoli, Lignori Editori, 1987.

60 Rossi, Rosa, "*Il* Caudillo, *il vescovo e il braccio della santa*", en *L'Unità*, sabato 13 agosto 1988, p. 17. Traducción de Verónica Tartabini.

61 Las fuentes de la profesora italiana usadas por Giuliana Di Febo son: Rossi, Rosa, *Esperienza interiore e storia dell'autobiografia di Teresa d'Avila*, Bari, 1997; Rossi, Rosa, "*Il castello interiore di Teresa D'Avila*", en *Memoria*, n. 8, 1983, pp. 72-84; Rossi, Rosa, "'Hilar' 'Rezar' *versus* 'orar' 'leer' e/o 'Escribir' *nella tradizione teresiana*", en *Teresianum*, n. 37, 1986, pp. 156-168. Las referencias bibliográficas aparecen en la nota 42 del segundo capítulo de la segunda parte del libro y en la nota 33 del tercer capítulo de la segunda parte del libro. Di Febo, Giuliana, *La santa de la raza. Un culto barroco en la España Franquista (1937-1962)*, o. c., pp. 88, 113.

hilen y *tomen su rueca* eran estereotipos muy enraizados en la mentalidad de la España conservadora del siglo XVI. El inquisidor Valdés –para sacar a colación un ejemplo llamativo– invitaba a las mujeres a vivir hilando y rezando con plegarias vocales instituidas por la Iglesia. Así Rosa nos define en qué consiste el primer estereotipo de su indagación, porque *hilar*/*rezar* se opone a *orar* entendido como plegaría íntima y silenciosa con Dios. Por supuesto, Teresa ha sido víctima de la aplicación de este estereotipo. Francisco Mena era un alumno de teología en Salamanca cuando tomó la palabra en el proceso de beatificación de la mística para recordar que el dominico Bartolomé de Medina, catedrático de prima en su facultad, había dicho "que era de mujercillas andar de lugar en lugar y que mejor estuviesen en sus casas *rezando* e *hilando*". En este caso contingente, el lema *rezar*, además de ir siempre acompañado por *hilar*, resulta ser opuesto a *andar*, al igual que leer y escribir, todas actividades estas últimas más aptas a los varones contemporáneos a las andanzas teresianas. Es de Juan Salinas la expresión: "¡Oh!, habiesdeme engañado, que deciades que era mujer; a la fe no es sino hombre varón y de los muy barbados". La religiosa carmelita, de su parte, también supo jugar con estos lemas estereotipados en sus cartas y lo hizo llevando de bandera su inteligente y perspicaz ironía. Al usar el término *hilar*, ella se refiere solo a la labor manual necesaria al sustentamiento de la comunidad de las monjas:

> De este análisis se deduce que cuando Teresa utiliza el lema *hilar* en primera persona no lo hace nunca atribuyéndole el valor de un estereotipo. Y tal cosa significa que, como mujer y como religiosa, como teóloga, y como escritora, no aceptaba la reducción del papel social y cultural de la mujer a la dimensión subalterna, separada y repetida que esos estereotipos implicaban[62].

62 Además de la referencia bibliográfica ofrecida por Di Febo, este texto aparece en apéndice de la bibliografía rossiana de Teresa de Ávila, traducido del italiano al castellano por Ana Gargatagli: Rossi, Rosa, "'Hilar' 'Rezar' *versus* 'orar' 'leer' e/o 'Escribir' *nella tradizione teresiana*", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, o. c., p. 298, [pp. 295-306].

En los textos de los hombres, la presencia de ese lema indica cambios históricos de relieve. La anécdota más sugerente está ligada a una biografía teresiana, atribuida erróneamente a Diego de Yepes (1530-1613), en la que se creía que estuviese presente la expresión "hilar su rueca". La tradición quiso que este texto remontara al 1599, pero estudios más recientes han demostrado que la obra era del carmelita Tomás de Jesús (1564-1627) y que no podía haber sido concluida antes de 1606. Un dato importante permite llegar a esta conclusión. Efectivamente, sabemos que también Fray Luis de León estaba trabajando en una biografía teresiana que no llegó nunca a terminar. A tal fin, recibió una carta justo del P. Yepes como testigo ocular de las vivencias de la protagonista del relato. El testigo contaba que la santa madre una vez rechazó el ingreso en convento de una novicia porque quería traer consigo una Biblia. No existen otras pruebas que confirmen este hecho excepto la palabra del sacerdote, pero es verosímil que Teresa pudiera reaccionar exactamente de esta manera. De hecho, en Toledo, la patria de los estatutos de limpieza de sangre, no se veía de buen ojo a una judeoconversa ocupada en fundar centros religiosos reformados aceptando a mujeres con ganas leer solas textos sagrados. Lo que importa más, de todas maneras, es que en la carta de Yepes al relatar lo ocurrido no hay rastro del estereotipo *hilar*, pero sí éste aparece en la biografía que en un segundo tiempo se atribuyó a Tomás de Jesús. Una coincidencia que el estudioso más agudo puede justificar con facilidad, porque Tomás escribió en la fase aguda del pleito entre carmelitas descalzos y calzados que seguía también tras el fallecimiento de la madre fundadora. Rosa reconoce que se trata de otra confirmación de la manipulación barroca de Teresa en línea con los intereses políticos de la orden, bien encauzados en los valores ideológicos y sociales de la sociedad entera que les fungía de entorno. Hasta Gracián, según la profesora italiana, tropezó en estas mismas trampas sociolingüísticas que usó contando la forma en la que le encargó a la madre superiora que escribiera *Las Moradas*. Tomemos en cuenta, que

al poner las siguientes palabras en la boca de Teresa, Gracián ya estaba expulsado de la orden: "¿Para qué quieren que escriba? [...] Hartos libros hay de oración: por amor de Dios que me dejen hilar mi rueca y seguir mi coro y oficio de religión como las demás hermanas, que no soy de escribir ni tengo salud ni cabeza para eso". El pobre Jerónimo se halló forzado a expresarse tácticamente como lo hubiera hecho una mujer astuta de sus días, para fortalecer su posición y esquivar posibles acusaciones. La conclusión propuesta por Rosa es: hay un abismo entre la versión canonizable de Teresa que se acuñó en época barroca y la que ella fue, según lo que la filología y el análisis histórico de los textos originales nos permiten imaginar.

Complementario a este artículo y a la biografía, es otro escrito de Rosa: "Teresa de Jesús. La mujer y la palabra". Se trata del peso que tuvo la mística abulense en la historia de la mujer por su relación con la palabra escrita y por lo tanto con la palabra pública. Rossi dirá sin malentendidos: "Por aquí no pretendo avanzar una propuesta positiva, sino sólo subrayar una insuficiencia, tal como la he ido descubriendo en primer lugar desde el interior de la práctica política en cuanto mujer y comunista"[63].

El punto de vista de la intelectual italiana es transparente y elaborado en dos bloques temáticos: 1. Teresa y su relación con la palabra escrita es importante porque, extendiendo esta misma relación a las parejas teóricas la mujer/lo sagrado y la mujer/el poder, ella representa el único caso de una mujer cuyos escritos han servido de medida universal para plantear la relación entre todo ser humano y Dios. De allí a hablar, gracias a sus escritos, de cómo el ser humano se relaciona, se puede relacionar y se debería relacionar tanto consigo mismo como las demás personas, el paso es breve. 2. Estudiando la relación

63 Rossi, Rosa, "La mujer y la palabra", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, o. c., p. 279, [pp. 277-293]. El texto original se ha publicado en *Mientras Tanto*, n. 15, 1983, pp. 29-46.

entre Teresa y su palabra escrita/pública, podemos descifrar todo el escenario de cambios profundos en Occidente que conllevaron el derrumbe de un sistema de valores sobre el poder, la salvación y los roles sexuales.

¿Cómo sale la mística de esta tipología de consideraciones? "parece a la vez como la superviviente de una masacre y la excepción clamorosa respecto a la norma socialmente dominante"[64]. Seguramente su figura de escritora es un enigma, como atestigua el periplo de sus obras. El *Camino de Perfección* lo tuvo que volver a escribir por atenta invitación del censor. La *Vida* permaneció en manos de la Inquisición bastante tiempo desde 1575, mientras en un impulso de valentía desenfrenada, se escriben *Las Moradas* en 1577. En contexto semejante, se salvaron de la destrucción por la astucia de una monja que guardó una copia, *Las Meditaciones sobre los Cantares.* Este texto lo había condenado a la desaparición un confesor horrorizado por un comentario en lengua vulgar, hecho por una mujer, de unos de los pasajes bíblicos más eróticos y controvertidos. Sus cartas, sobrevividas solo en mínima parte al naufragio de la reforma y sus complicaciones, son una ventana abierta de par en par sobre lo mucho que Teresa estaba consciente de lo peligroso que era para una mujer empaparse de diatribas sobre la oración. Se entrevé la historia de un partido de ajedrez jugado entre susto y precaución en un tablero de tribunales y censura. Pese a todo, después de la sepultura de la santa en 1588, su séquito encargó a Fray Luis de León la publicación de la primera edición de las obras completas teresianas. Unos dominicos volvieron a plantear a la Inquisición la exigencia de hacer desaparecer aquellos textos sospechosos. Pero, tantos obstáculos así como no doblaron a Teresa delante del Santo Oficio sevillano, de la misma manera no doblaron la recepción de la palabra escrita y pública teresiana en los siglos venideros. Al revés, la beatificación y la canonización se oficializaron en tiempo récord,

64 Rossi, Rosa, "La mujer y la palabra", o. c., p. 282.

al lado de renombres de la espiritualidad masculina como Ignacio de Loyola (1491-1556), Francisco Javier (1506-1552) y Felipe Neri (1515-1595). Rosa escribe, poniéndose de lleno en la tradición humanista:

> Los modos, los contenidos, los límites de esta palabra de Teresa están todos en discusión; pero la palabra queda. (Y cualquier mixtificación y deformación de su imagen histórica [...] ha tenido que medirse antes y después con la verdad de los textos, con la imagen de sí misma que Teresa había confiado a la palabra escrita, a la fidelidad de sus amigos y a la eficacia de la filología como primera ciencia moderna)[65].

De vez en cuando, esta palabra ha sido silenciada –piénsese que la primera edición italiana de la redacción original del *Camino de Perfección* se dio a la imprenta solo en 1980–. Otras veces, esta palabra se ha respetado, porque no se pensaba que una mujer pudiese escribir tanto y sobre un contenido tan sublime. Simplemente, se liquidó el asunto a menudo creyendo que aquellos alcances místicos se podían explicar solo porque el auténtico autor había sido Dios, sirviéndose de la mano de Teresa. La interpretación se modificó sucesivamente por el paso de los tiempos y de las mentalidades, hasta la intervención de interpretaciones laicas como la de Américo Castro (1885-1972).

También se interpretaron a la ligera esas famosas expresiones misóginas o de negación/disimulación de la intencionalidad de escribir, opinar y pensar que Teresa disemina en sus páginas. Unas intrusiones tan puntuales, reiteradas y evidentes, que cualquier lector adiestrado no podría evitar de mirarlas con alarma de ficción y estudiada *captatio benevolentiae* para apaciguar a los censores con las fórmulas de sumisión que se esperaban encontrar. No es una casualidad que San Juan de la Cruz, que no carecía de la misma astucia teresiana, evite escrupulosamente compartir juicios escritos, públicos y abundantes sobre la oración teresiana. Por suerte, en las últimas décadas se levantaron

65 *Ib.*, p. 285.

telones sobre tabúes y preceptos cuestionables, tanto desde el bando eclesiástico como desde el académico.

> Parece poderse captar en estos replanteamientos –que, sin embargo, adquirirían más valor por medio de la explícita formulación autocrítica en ocasiones más sistemáticas– también la consecuencia y el reflejo de [...] años de denuncia y de investigación sobre el tema de la mujer, y el fruto de un proceso puesto en marcha por el movimiento feminista y de varias maneras elaborado y traducido por la investigación especializada, literaria y no, ligada al tema de los roles sexuales[66].

Se comprendió, por fin, que Juan de la Cruz tiene mucho en común con las acciones revolucionarias teresianas en campo social y de género. Si Teresa escribía exteriormente en obediencia de sus superiores, Juan escribía bajo "mandato" de Ana de Jesús (1545-1621) el *Cántico Espiritual* [67]. No se sabe si en burla de las normas exclusivas exteriores, si en señal de respeto a la dignidad de la mujer, o si se trata de una formidable mezcla de estos dos factores.

De todas formas, para evitar la perseverancia en los errores hay que seguir trabajando, según Rosa, mejorando los estudios especiali-

66 *Ib*., p. 290.

67 Varias son las lecturas en clave feminista del trayecto místico y existencial sanjuanista. Es un tema que requiere una investigación aparte. Para ahondar en este aspecto, se remite a: Rossi, Rosa, "Consideraciones sobre la biografía de Juan de La Cruz", en *Mientras Tanto*, n. 23, mayo 1985, pp. 109-126; Rossi, Rosa, "Postfacio", en Baruzi, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1991, [pp. 713-721]. Rossi, Rosa, "Juan de la Cruz: la «voz» y la «experiencia»", en Zavala, M. Iris (Coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua española) II. La mujer en la literatura española*, Comunidad de Madrid, Anthropos Editorial del hombre, 1993, pp. 215-233. En el primer volumen se ha publicado también la introducción de la autora italiana: Rossi, Rosa: "Instrumentos y códigos. La «mujer» y la «diferencia sexual»", en Zavala, M. Iris (Coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua española) I. Teoría feminista: discursos y diferencia*, Comunidad de Madrid, Anthropos Editorial del hombre, 1993, pp. 13-25; Rossi, Rosa, *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, o. c. El texto original es Rossi, Rosa, *Giovanni della Croce. Silenzio e creatività*, Roma, Editori Riuniti, 1993.

zados. Hay temas que, a su manera de entender la antropología, por ejemplo, siguen mal planteados. Evaluado el archilexema –es decir, una palabra de orden superior– "hombre", Rossi constata que éste sirve para indicar la especie en general; pero al usar el lexema "mujer" se entiende casi siempre una relación de inclusión/exclusión con respecto al "hombre/varón" entendiéndose la hembra de la especie. Rosa cree que las ciencias denominadas "exactas", como la biología y la estadística, pecan de falta de integridad al aportar información solo a partir de la bifurcación "varón/hembra". Un defecto éste que se identifica menos al *modus operandi* de ciencias denominadas "humanas" o "sociales" que se adaptan al empleo de "mujer" en lugar de "hembra"; como sucede con la psicología, la misma antropología, la filosofía de Marx o la teología. Se entiende, entonces, el grito de rebelión que llega del mundo católico americano que clama y reclama el acceso de la mujer al sacerdocio. Se quieren llevar a su culminación unos pasos de gigantes que se dieron en el Concilio Vaticano II (1962-1965). El mismo que trajo el Doctorado de Santa Teresa. Un concilio que, de todas formas, además de otorgar a las demás mujeres que no son santas el permiso de escuchar, no les otorgó el permiso equivalente de tomar "palabra" escrita o pública[68].

Justo el tema del papel de la mujer en la Iglesia es el eje temático del último artículo de Rosa que vamos a ver en este espacio. Se percibe un reproche seguro y directo hacia la retrocesión de Juan Pablo II (1920-2005), en ese entonces, pontífice en vía de santidad. Se percibe, asimismo, cierta aprobación profunda del cauce de Pablo VI. El papa polaco había estado en Ávila en 1982 para clausurar las celebraciones del IV centenario del fallecimiento de Teresa. El evento era

68 "Se trata de analizar y superar una exclusión que sigue actuando dolorosamente en la vida de millones de seres humanos [...], una exclusión que representa un grave problema para todos, y que probablemente es uno de los más graves obstáculos para replantearnos en forma radical la trayectoria trágica sobre la que se está moviendo la especie": Rossi, Rosa, "La mujer y la palabra", o. c., p. 293.

sobremanera significativo, como por primera vez un representante de la cátedra romana de San Pedro viajaba por tierras castellanas. Lamentablemente, para Rossi, las palabras pronunciadas en esa circunstancia recordaban tópicos que parecían haberse superado. Con el Concilio Vaticano II, la Iglesia y sus altos ministros aceptaron la inclusión de la condición laica, en general, y femenina, en detalle, en la misión profética de Cristo. Se alcanzaron a concretar unas cuantas propuestas que los «novadores»[69], tal y como Gracián y Juan de Ávila (1499-1569) habían hecho públicas sin éxito. Fue así que el Doctorado de la religiosa española carmelita se pudo proclamar, básicamente por la neta distinción entre magisterio carismático y magisterio jerárquico. La otra cara de la medalla es diferenciar la teología espiritual femenina de la teología dogmática varonil. De alguna manera, digamos, no se dejó de un lado una vez por todas, la proscripción paulina de vedar la palabra pública y escrita a las mujeres; cuyo saber teológico conseguido preferentemente por medios experienciales, no permitía acceder a los vértices jerárquicos de la sociedad eclesiástica. "La concesión del doctorado tenía, pues, sin duda, el significado de una «promoción» de la mujer, pero dentro de los estrictos límites de la tradición"[70]. El déficit de la mujer estaba vinculado a su sexo, un problema contundente que hizo que Pío XI (1857-1939) dejara prudentemente a sus sucesores la causa incomodísima del título doctoral teresiano[71]. El motivo de tanta

69 Rossi, Rosa, "Teresa de Jesús. La mujer y la Iglesia", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, o. c., p. 262, [pp. 261-276]. Este texto, dedicado a Lucio Lombardo Radice, apareció originariamente en *Mientras Tanto*, n. 14, 1983, pp. 63-80.

70 Rossi, Rosa, "Teresa de Jesús. La mujer y la Iglesia", o. c., p. 263.

71 Sobre el Doctorado de Teresa de Jesús se ha derramado muchísima tinta. Quisiéramos recomendar tres lecturas que permiten contar con un pequeño mapa ilustrativo de las fuentes complementarias al punto de vista de Rosa. La primera es: Paolo VI, "'Multiformis Sapientia'. *Lettera Apostolica di Paolo VI per il Dottorato di S. Teresa*", en *Quaderni Carmelitani*, n. 12, 1998, pp. 9-16. La segunda lectura recomendada es una reflexión sobre el magisterio teresiano a partir del Doctorado y representa un estudio de carácter más tradicional del título de 1970 otorgado por la Iglesia Católica Romana: Suor Giovanna della Croce OCD, "*Le caratteristiche del Dottorato di Santa*

timidez se debe a esa resabida fragilidad que hace de la mujer una criatura presa de la envidia y de los artilugios del demonio. No obstante todo, Teresa impuso su huella en la familia eterna del Nazareno como figura activa, en cuanto agente primario de una incansable aventura fundadora, y eso a sabiendas que por su sexo "se arriesgaba más que Juan de la Cruz a ser eliminada de la faz de la historia"[72]. Con el Papa Wojtyla que hizo colapsar el muro de Berlín, pues, no colapsaron las creencias más antiguas: Teresa volvió a ser objeto de alabanzas solo con finalidad instrumental, porque rezó y con su fidelidad contrarrestó la epidemia luterana. En cambio, en el discurso de aclamación doctoral de la mística pronunciado por el Papa Montini el 27 de septiembre de 1970, se tocaron cuerdas muy sugerentes de concienciación histórica de la institución eclesiástica. El Papa se detuvo en la fuerza con que Teresa contuvo incomprensiones y sufrimientos de toda clase. La Iglesia por fin se sabía familia destinada a ser eterna, pero de igual forma, se sabía institución entremezclada con la debilidad de los errores históricos y humanos. Justo en ese periodo, Juan Ignacio Tellechea Idígoras (1928-2008) estaba obrando un lúcido proceso de rehabilitación del arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza (1503-1576), condenado en las cárceles inquisitoriales –siendo en primera persona dirigente inquisidor–, por haber patrocinado el culto a un Dios dispuesto a comunicar en castellano a las mujeres a través de la lectura directa de la Biblia traducida en lengua vernácula. Tellechea reservó el mismo trato a los alumbrados de Toledo, mientras Giulia Adinolfi (1930-1980) estaba rehabilitando con medidas parecidas también la memoria de la

Teresa d'Avila", en *Carmelus*, n. 18, 1971, pp. 5-20. Para concluir, se remite al parecer más actualizado sobre otro Doctorado, el otorgado por la Universidad de Salamanca, que Teresa fue la primera mujer en recibir casi medio siglo antes que el eclesiástico: Egido, Teófanes, "Santa Teresa, mujer y doctora", en *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea*, Extraordinario (I), 2021, pp. 5-34.

72 Rossi, Rosa; "Teresa de Jesús. La mujer y la Iglesia", o. c, p. 265.

alumbrada María de Cazalla (1487-¿?)[73]. Un proceso al que se sometió la propia Teresa de Cepeda y Ahumada, que pasó de ser la "síntesis suprema de la Raza" en la biografía del P. Silverio de Santa Teresa en 1939, a ser la nieta de un judeoconverso en los análisis contemporáneos y reales de Narciso Alonso Cortés (1875-1972) y de Teófanes Egido (1936). Si se pudo proceder tanto, en la óptica de Rosa, no ha sido por posiciones como las del Papa Wojtyla, sino por las de Pablo VI. Gracias a este pontífice se impulsaron estudios enfocados en la importancia de la escritura mística femenina interpretada como medio de "autoanálisis".

Pero para conocer y reconocer la escritura como herramienta capaz de poner en marcha el sujeto humano moderno, hace falta según Rossi el materialismo histórico marxista que aunado a las mejores premisas católicas, puede atribuir la justa importancia a la experiencia concreta e individual de cada persona. Una experiencia moldeada también por su sexo e ideales en el recorrido de la Historia con mayúsculas que atañe la humanidad entera. De esta metodología sale su biografía teresiana, a la que Rosa remite con orgullo para conocer a una Teresa, que además de ser "santa", fue fiel al derecho de ejercer como "mujer con dignidad" su razón crítica. La interpretación de la trayectoria teresiana rossiana en Italia puso de acuerdo tanto a feministas laicas de la talla de Luisa Muraro (1940)[74], como a feministas en sentido extraordinariamente integrador –al estilo carmelitano descalzo– de la talla de Cristiana Dobner[75].

---

73 Rossi, Rosa & Sacristán, Vera, "Los silencios y las palabras de María de Cazalla", en *Mientras Tanto*, n. 28, noviembre 1986, pp. 57-67.

74 Muraro, Luisa, *Le amiche di Dio. Scritti di mistica femminile*, a cura di Clara Jourdan, Napoli, M. D'Auria Editore, 2001.

75 Dobner OCD, Cristiana, "*È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8). Donna in Europa-la rivoluzione feminista di Teresa d'Ávila*", en *Polonia Sacra*, n. 19, 2015, pp. 77-98.

Conclusiones

La Teresa de Ávila que salió de la producción intelectual de Rosa Rossi es protagonista de la historia de la conquista de la dignidad de la mujer. Es una mujer que habló de cómo se sondeó el alma para conocer un poquito más nuestro origen de amor divino y para reconocernos mucho más como individuos de dignidad infinita. Éste es, a nuestro modo de ver, el mayor éxito también de la teología feminista contemporánea. Un éxito pedagógico humanista, de raíz renacentista italiana, porque implica aprender una vía propuesta sin imposición para valorarnos. Y es la Teresa pedagoga humanista la que estudian Tomás Álvarez[76], Santiago García Villanueva desde México[77] y Maribel Rodríguez Fernández[78]. Un éxito que se está reconociendo en equipo y en mayor igualdad de condiciones entre hombres y mujeres, entre laicos y consagrados, para explorar la riqueza a menudo inefable que supone la dignidad de un ser humano concretamente limitado, pese a dar cabida al infinito.

76 Álvarez, Tomás, "Umanesimo Teresiano", en *Rivista di Vita Spirituale*, n. 68, 2014, pp. 391-399.

77 García Villanueva, Santiago, "Dignidad humana, espiritualidad y educación: algunas reflexiones desde *Las Moradas* de Santa Teresa de Jesús", en Sancho Fermín, Fco. Javier, Cuartas Londoño, Rómulo & Nawojowski, Jerzy (Dir.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad.* Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015), Vol. 2, Universidad de la Mística-CITeS, Monte Carmelo, pp. 51-62.

78 Rodríguez Fernández, Maribel, "Humanismo teresiano: una psicología centrada en el crecimiento del individuo a la luz de las *Fundaciones*", en Sancho Fermín, Fco. Javier, Cuartas Londoño & Rómulo (Dir.), *El Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús.* Actas del III Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015), Universidad de la Mística-CITeS, Monte Carmelo, 2013, pp. 331-343.

Referencias

Alfonso Pinto, Esther Fátima, "Dignidad de la persona y vindicación del intelecto femenino en los escritos de Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y Juana Inés de la Cruz", en *Revista Multidisciplinaria Semestral*, Número Especial: III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (AIP), Loja-Ecuador, 2015, pp. 306-316.

Álvarez, Tomás, "Umanesimo Teresiano", en *Rivista di Vita Spirituale*, n. 68, 2014, pp. 391-399.

Anónimo, "Nuestro hermano el padre Miguel Márquez elegido General de la Orden", noticia del día 4 de septiembre de 2021, consultado en línea en *Carmelitas Descalzos Provincia Ibérica de Santa Teresa de Jesús*: [ocdiberica.com], el día 10 de mayo de 2022.

_____"Versión marxista de San Juan de la Cruz", en *San Juan de la Cruz. Pascua gozosa en Úbeda*, Carmelo Teresiano, Úbeda, 1983, pp. 111-113.

Ballestero, A. Manuel, *Juan de la Cruz. De la angustia al olvido*, Ediciones Península, Barcelona, 1977.

Barrena Sánchez, Jesús, "La otra Teresa de Jesús", en *Teresa de Jesús*, n. 138, noviembre-diciembre 2005, pp. 255-256.

Benéitez, Antonio Jesús, "Teresa de Jesús y la Virgen María", en *Teresa de Jesús*, n. 88, julio-agosto 1997, pp. 152-154.

Bertini, Giovanni Maria, *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de Francisco de Vitoria. Conferencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1933.

Bianchi, Alice, "*Tecla, un caso di violenza di genere del primo secolo*", en *Donne, Chiesa, Mondo. Mensile dell'Osservatore Romano*, n. 105, Città del Vaticano, 2021, pp. 7-8.

Byrne, Susan, *Ficino in Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.

Cannistrà, Saverio, "*Maschile e femminile nel Carmelo teresiano*", en *Rivista di Vita Spirituale*, n. 68, 2014, pp. 191-211.

Coroleu, Alejandro, "Humanismo en España", en Kraye, Jill (Ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Edición española a cargo de Carlos Clavería, España, Cambridge University Press-Sucursal en España, 1998, pp. 295-330.

Dalfollo, Laura, "*Teresa donna-Gesù uomo. Il* patire *di una storia d'amore*", en *Teresianum*, n. 66, 2015/1-2), pp. 127-149.

Di Febo, Giuliana, *La santa della razza. Un culto baroco nella Spagna Franchista (1937-1962)*, Napoli, Lignori Editori, 1987, pp. 19-20.

_____*La santa de la raza. Un culto barroco en la España Franquista (1937-1962)*, traducción de Ángel Sánchez-Gijón, Icaria, Barcelona, 1988.

Dobner OCD, Cristiana, "*È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8). Donna in Europa-la rivoluzione feminista di Teresa d'Ávila*", en *Polonia Sacra*, n. 19, 2015, pp. 77-98.

Egido, Teófanes, "Santa Teresa, mujer y doctora", en *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea*, Extraordinario (I), 2021, pp. 5-34.

Fasoli, Doriano & Rossi, Rosa, *Le estasi laiche di Teresa d'Avila. Psicoanalisi, misticismo e altre esperienze culturali a confronto*, Prefazione di Cristina Cimino, Roma, Alpes, 2017.

Frattale, Loretta & Di Febo, Giuliana, "*Ricordo di Rosa Rossi*", en *Spagna contemporanea*, n. 43, 2013, pp. 113-120.

García OCD, Ciro, "*La biblioteca di Teresa. Un percorso secolare dai suoi autografi agli studi attuali*", en *Teresa di Gesù e il* Teresianum. *Percorsi, persistenze, sintonie*, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Edizioni OCD, 2015, pp. 133-155.

García Villanueva, Santiago, "Dignidad humana, espiritualidad y educación: algunas reflexiones desde *Las Moradas* de Santa Teresa de Jesús", en Sancho Fermín, Fco. Javier, Cuartas Londoño, Rómulo & Nawojowski, Jerzy (Dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad*. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015), vol. 2, Universidad de la Mística-CITeS, Monte Carmelo, pp. 51-62.

García, Ciro, "Boletín bibliográfico teresiano: Estudios biográficos (II)", en *Monte Carmelo*, n. 123, 2015, pp. 493-519.

García, Gibert, Javier, *El viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons Historia, 2010.

Geremicca, Andrea, "*Lapiccirella, vita appartata di un maestro*", en *L'Unità*, 28 febbraio 1994, p. 12.

Capella, Juan Ramón, "La bella voz de Rosa Rossi", en *Mientras Tanto*, n. 122-123, 2014, pp. 237-239.

Javier de la Cruz, "La Virgen del Carmen", en *Teresa de Jesús*, n. 88, julio-agosto 1997, pp. 146-151.

Jiménez Lozano, José, "Memoria de Rosa Rossi. A cuento de este libro", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, pp. 315-319.

Maggi, Alberto, *Nuestra Señora de los herejes*, España, El almendro, 1990.

Márquez OCD, Miguel, "María y la Mujer", en *Revista de Espiritualidad*, n. 55, 1996, pp. 95-119.

Muraro, Luisa, *Le amiche di Dio. Scritti di mistica femminile*, a cura di Clara Jourdan, Napoli, M. D'Auria Editore, 2001.

Paolo VI, "'Multiformis Sapientia'. *Lettera Apostolica di Paolo VI per il Dottorato di S. Teresa"*, en *Quaderni Carmelitani*, n. 12, 1998, pp. 9-16.

Piras, Pina Rosa (a cura di), *Integrazione tra problemi teologici e problemi del testo in Giovanni della Croce. Atti del seminario di ricerca Roma 29-30 aprile 1993*, III Universitá degli Studi di Roma, Dipartimento di Letterature Comparate, Edizioni Kappa, 1994, pp. 5-10.

_____"Perfil Bibliográfico de Rosa Rossi", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, pp. 307-313.

Rodríguez Fernández, Maribel, "Humanismo teresiano: una psicología centrada en el crecimiento del individuo a la luz de las *Fundaciones*", en Sancho Fermín, Fco. Javier & Cuartas Londoño, Rómulo (Dirs.), *El Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús*. Actas del III Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015), Universidad de la Mística-CITeS, Monte Carmelo, 2013, pp. 331-343.

Rodríguez, José Vicente, "La Virgen María en San Juan de la Cruz", en *Teresa de Jesús*, n. 88, julio-agosto 1997, pp. 155-157.

Rossi, Rosa, *Teresa d'Avila. Biografia di una scrittrice*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

_____"Consideraciones sobre la biografía de Juan de La Cruz", en *Mientras Tanto*, n. 23, mayo 1985, pp. 109-126.

_____& Sacristán, Vera, "Los silencios y las palabras de María de Cazalla", en *Mientras Tanto*, n. 28, noviembre 1986, pp. 57-67.

_____"Puesto ya el pie en el estribo", en *Mientras Tanto*, n. 30/31, Manuel Sacristán Luzón 1925-1985, mayo 1987, pp. 35-39.

_____"José Jiménez Lozano", en *Belfagor*, n. 43, Firenze, Jan 1, 1988, pp. 531-539.

_____"*Il* Caudillo, *il vescovo e il braccio della santa*", en *L'Unità*, sabato 13 agosto 1988, p. 17.

_____"Postfacio", en Baruzi, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1991, pp. 713-721.

_____*Breve storia della letteratura spagnola*, Milano, Rizzoli, 1992.

_____*Giovanni della Croce. Silenzio e creatività*, Roma, Editori Riuniti, 1993.

_____"Instrumentos y códigos. La «mujer» y la «diferencia sexual»", en Zavala, M. Iris (Coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua española) I. Teoría feminista: discursos y diferencia*, Comunidad de Madrid, Anthropos Editorial del hombre, 1993, pp. 13-25.

_____"Juan de la Cruz: la «voz» y la «experiencia»", en Zavala, M. Iris (Coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua española) II. La mujer en la literatura española*, Comunidad de Madrid, Anthropos Editorial del hombre, 1993, pp. 215-233.

_____"*Presentazione*", en Piras, Pina Rosa (a cura di), en *Integrazione tra problemi teologici e problemi del testo in Giovanni della Croce. Atti del se-*

minario di ricerca Roma 29-30 aprile 1993, III Universitá degli Studi di Roma-Dipartimento di Letterature Comparate, Edizioni Kappa, 1994, pp. 11-13.

_____"Sobre Giulia", en *Mientras Tanto*, n. 94, primavera 2004, pp. 15-16.

_____*Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Traducción de Juan-Ramón Capella, Madrid, Mínima Trotta, 2010.

_____"'Hilar' 'Rezar' *versus* 'orar' 'leer' e/o 'Escribir' *nella tradizione teresiana*", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, pp. 295-306.

_____"La mujer y la palabra", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, pp. 277-293.

_____*Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Madrid, Editorial Trotta, 2015.

_____"Teresa de Jesús. La mujer y la Iglesia", en Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, pp. 261-276.

San Juan de la Cruz, *Poesía y prosa*, Introducción, selección y anotaciones de Manuel Ballestero, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, sexta Edición, Burgos, Fonte Editorial de Espiritualidad, 2016.

Suor Giovanna della Croce OCD, "*Le caratteristiche del Dottorato di Santa Teresa d'Avila*", en *Carmelus*, n. 18, 1971, pp. 5-20.

Tartabini, Verónica, "Pico della Mirandola y Santa Teresa: el camino compartido del Humanismo", en *The Conversation. Academic rigour, journalistic flair*, e-ISSN: 2201-5639, 2022, disponible en línea: https://theconversation.com/pico-della-mirandola-y-santa-teresa-elcamino-compartido-del-humanismo-175103.

Valerio, Adriana, *Eretiche. Donne che riflettono, osano, resistono*, Bologna, Il Mulino, 2022, pp. 25-27.

Ynduráin, Domingo, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994.

MARÍA DE SAN JOSÉ SALAZAR: MAESTRA Y DEFENSORA DE LA REFORMA TERESIANA

Manuel López Forjas
Universidad Autónoma de Madrid
manuel.lopezforjas@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2797-1515

Resumen

En este trabajo se ofrece una explicación pedagógica sobre el significado de la reforma emprendida por Santa Teresa de Ávila en el seno de la Orden del Carmen y la consecuente fundación de la Orden del Carmelo Descalzo. Se ha hecho un énfasis particular en los procesos históricos fundamentales, más que en los datos eruditos y en las citas bibliográficas especializadas; de manera que el texto pueda ser de utilidad para las maestras y los maestros de la Universidad Pedagógica Nacional de México y de todas las instituciones de carácter educativo que tengan un interés en aumentar su formación cultural. De esta forma, se ha utilizado como estudio de caso la figura de la Madre María de San José Salazar, quien conoció a Teresa de Jesús en persona y a partir de su encuentro con ella, decidió tomar el hábito del Carmelo Descalzo. Ella la acompañó en varias de sus fundaciones y heredó con ahínco el sentido de su magisterio dedicado a la formación de novicias, pero también amplió el espectro para transmitir sus conocimientos a las madres prioras y a los mismos confesores. Después de mostrar de forma muy sucinta su contribución a la reforma teresiana y el sentido que ella le imprimió en sus propias luchas, se presenta una exposición muy esquemática y breve sobre su pensamiento pedagógico a partir de las propias categorías conceptuales que la Madre María de San José utilizó en sus escritos religiosos, antropológicos e incluso histórico-políticos.

Palabras clave: María de San José, reforma teresiana, Carmelitas Descalzos, Teresa de Jesús, Santa Teresa de Ávila, formación de novicias.

Abstract

This paper offers a pedagogical explanation about the meaning of the reform undertaken by Saint Teresa of Ávila within the Order of Carmel and the consequent foundation of the Order of Discalced Carmel. Particular emphasis has been placed on fundamental historical processes, rather than scholarly data and specialized bibliographical citations; so that the text can be useful for the teachers at the National Pedagogical University of Mexico and all educational institutions that have an interest in increasing their cultural training. In this way, the figure of Mother María de San José Salazar, who met Teresa de Jesús in person and from her meeting with her, decided to take the habit of the Discalced Carmel, has been used as a case study. She accompanied her in several of her foundations and strongly inherited the sense of her magisterium dedicated to the education of novices, but she also broadened her spectrum to transmit her knowledge to the prioresses and to the confessors themselves. After showing in a very succinct way her contribution to the Teresian Reform and the meaning that she imprinted on her own struggles, a very schematic and brief exposition is presented on her pedagogical thought based on the conceptual categories that Mother María de San José used in his religious, anthropological and even historical-political writings.

Keywords: María de San José, The Teresian Reform, Discalced Carmelites, Teresa de Jesús, Saint Teresa of Ávila, doctrine for Beginners.

Introducción

María de San José Salazar fue una religiosa que profesó en la Orden de las Carmelitas Descalzas fundada por Santa Teresa de Ávila. Tuvo la oportunidad de conocerla personalmente, de aprender de forma di-

recta de sus enseñanzas, de ser parte de su proyecto de reforma de la orden y de la espiritualidad y, fundamentalmente, de defender a la "Reforma" frente a la rama rigorista que se impuso después de su muerte dentro de la propia orden. A partir de este momento, se convirtió en una maestra de novicias que se encargó de preservar el "carisma teresiano". En este pequeño trabajo, se desea mostrar el significado y la importancia de la reforma teresiana a un público no especializado en la historia como disciplina científica. Sobre todo, se tienen en mente a las futuras maestras y maestros que se están formando en la Universidad Pedagógica Nacional y en todas las instituciones mexicanas e hispánicas que se comprometen en la noble tarea del magisterio.

En este sentido, no se hará un énfasis particular en las fechas o decretos reales o papales concretos, sino que se pretende mostrar la importancia de los procesos históricos y educativos para la formación cultural de los lectores. En primer lugar, se explicará de forma clara y sencilla qué fue la reforma teresiana; en segundo lugar, se expondrán cuáles fueron los obstáculos durante y después de la Reforma, y en tercer lugar, se hablará en específico sobre el papel que jugó María de San José Salazar en esta historia y se subrayarán las ideas principales de su propio magisterio de carisma teresiano. Finalmente se ofrecerán algunas recomendaciones bibliográficas donde se podrá encontrar más información para profundizar en este tema.

1. Qué fue la reforma teresiana

a) Su sentido histórico y político

Teresa de Ávila o Teresa de Jesús es una figura clave en la historia de España y en la historia de la Iglesia Católica. A nivel político, su actividad fue muy influyente durante el reinado de Felipe II de Habsburgo, quien impulsó en todos sus reinos –incluyendo a la Nueva España, tal como se llamaba el actual territorio de México– una política religiosa

que buscaba subrayar la pureza del catolicismo frente a las amenazas que representaban los protestantes alemanes y franceses y los musulmanes del norte de África y de Turquía. A este proceso se le suele llamar como la "Contrarreforma", suponiendo que fue una respuesta frente a la "Reforma protestante" impulsada por Martín Lutero.

Evidentemente, uno de los principales enemigos de la monarquía hispánica era el protestantismo; pero no solo porque ponía en riesgo a la unidad de la fe católica de los súbditos, sino porque fue apoyado por varios monarcas europeos que estaban en contra de la política de Felipe II y de la expansión global de su monarquía. Es decir, el protestantismo ponía en riesgo la pretensión de la monarquía hispánica de establecer una monarquía universal, pues estaba en juego el control del mismo continente europeo y de las múltiples posesiones ultramarinas que tenían. En el caso de Felipe II, se ha dicho que en su gobierno "no se ponía el sol", pues tenía territorios en el continente americano, en África –por la unión de España con Portugal– y en Asia, tras la conquista de las Islas Filipinas –que se llaman así en alusión a su nombre–.

Su expansión política estaba interconectada con la expansión religiosa bajo su control. Es muy importante distinguir que el catolicismo de Felipe II no estaba subordinado al poder político del Papa. Doctrinalmente, sí seguía con fervor los fundamentos del catecismo de la Iglesia Católica, pero no estaba de acuerdo en ceder ningún tipo de poder a los Estados Pontificios. De hecho, los Papas durante esta época consideraban a Felipe II como un enemigo constante, debido a su actitud personal de querer aglutinar en su propia figura como monarca la labor del líder de la cristiandad. Más bien, Felipe II quería tener controlados al Papa y a los cardenales, para poder dirigir la espiritualidad católica según sus propios intereses político-religiosos.

Esta política concreta de Felipe II se basó de manera importante en las órdenes religiosas y, por esta misma razón, apoyó los movimientos y reformas dentro de la Iglesia Católica que aspiraban a una

pureza de la espiritualidad y a recuperar el rigor en las prácticas religiosas, en los casos en los que se había perdido. Cuando la Madre Teresa de Jesús, que pertenecía a la Orden del Carmen, le propuso al propio Rey –con la intercesión del Obispo de Ávila– la necesidad de "reformar" las costumbres de las Carmelitas y volver a la Regla Primitiva que apareció desde su fundación, Felipe II vio con muy buenos ojos esta propuesta y aprobó con beneplácito la solicitud de la religiosa de clausura. Hay que dejar claro que todas las órdenes femeninas en la Edad Moderna eran de clausura vitalicia, sobre todo una vez que profesaban sus votos y tomaban un nuevo nombre. En el caso de Teresa, su nombre religioso es Teresa de Jesús, dejando atrás su nombre de bautizo de Teresa de Cepeda y Ahumada.

Lo que Teresa de Jesús alegaba era que se habían "relajado" las costumbres dentro de la vida conventual. En primer lugar, no se respetaba la clausura y las monjas vivían constantemente dentro y fuera del convento, entrando y saliendo según su parecer personal. En segundo lugar, no se seguía el voto de pobreza, pues había mucha opulencia en la vida individual y social del convento. Las religiosas vivían con muchos bienes y lujos materiales y tenían un alto número de servidores que las atendían como si fueran parte de la nobleza o de la aristocracia. En tercer lugar, este estilo de vida permeaba en una desviación de la vivencia de la espiritualidad interior y de la propia vocación religiosa que cada una había profesado. Teresa misma reconoció en sus escritos que ella misma estaba afectada de este estilo de vida cuando era más joven, ya con sus votos realizados y siendo una monja carmelita en el Monasterio de la Encarnación en la ciudad de Ávila.

Su compromiso personal en este proyecto de reformar las costumbres fue tan dedicado, que no dudó en movilizar a todos sus contactos políticos para conseguir su objetivo. Teresa recibió un gran apoyo simbólico y material de varios personajes de la nobleza, del propio Obispo de la ciudad de Ávila y de varios frailes de órdenes religiosas que tenían un gran conocimiento sobre la importancia de

la "Observancia" y su cumplimiento. La observancia consistía básicamente en el respeto estricto de las "constituciones" de cada orden religiosa, es decir, del código moral y legal que regulaba su funcionamiento y convivencia interna.

De esta forma, Teresa estuvo muy bien asesorada en las cuestiones jurídico-religiosas necesarias para lograr su objetivo y consiguió que aprobaran su primera fundación de un convento de religiosas reformadas. Éste fue el Convento de San José de Ávila, el primero que hubo de "Carmelitas Descalzas", obteniendo así la separación entre Carmelitas "Calzadas" o "Mitigadas" de la vieja observancia y Carmelitas "Descalzas".

En un inicio siguió siendo la misma Orden del Carmen, con el mismo Padre General, quien estaba en Roma, pero al final del siglo XVI se separarían en dos órdenes religiosas distintas, con distintos "Generales" y con distintas constituciones. Ésta es la razón por la que en la propia historia de la Orden del Carmen algunos autores consideran a Teresa como "Fundadora" y otros, en cambio, como "Reformadora". Lo que podríamos decir es que fue un proceso aproximado a una Reforma mientras ambas ramas formaban parte de una sola Orden del Carmen, mientras que fue una fundación nueva a partir de que el Papa aprobó la separación de una Orden del Carmen (O. Carm.) y una Orden del Carmen Descalzo (OCD). En sentido estricto, la Orden del Carmen, o los Carmelitas "Mitigados" o "Calzados", nunca se "reformaron" a una Observancia más rígida, pues ellos no dejaron de existir ni cambiaron su modo de vida después de la intervención de Teresa de Jesús.

Lo que se debe reafirmar a nivel político y de género es que toda la movilización y el proceso de recuperar la Antigua Observancia y la Regla Primitiva del Carmen fue mérito de Teresa de Jesús de una forma protagonista y de las religiosas que la siguieron, a pesar de las oposiciones que iban encontrando en su camino (convencer al Obispo, a la nobleza, al Rey) –incluyendo superar el examen de

la Inquisición, la cual vigiló con mucha atención los fundamentos y las publicaciones de las Carmelitas Descalzas–.

Ya dentro de ese mismo movimiento, Teresa promovió la creación de la rama masculina en el Carmelo Descalzo, a la que se unió el famoso San Juan de la Cruz. Normalmente dentro de la historia de España, de la Iglesia y de la literatura se suele repartir de forma equitativa el mérito, como si hubieran sido dos movimientos paralelos en la rama varonil y femenil de los Carmelitas. La realidad es que Juan de Yepes –tal como se llamaba antes de profesar sus votos– se unió a una reforma ya comenzada y no intervino en absoluto en los litigios jurídicos, políticos, canónicos y económicos que gestionó Santa Teresa para conseguir la aprobación papal y real.

Juan de la Cruz ya había iniciado una profesión de fe en la Orden de la Cartuja, pero tras su encuentro personal con Santa Teresa, ella lo convenció de sumarse a la Reforma Descalza. No se le debe quitar mérito en la buena fama que su talento literario y su profunda religiosidad han aportado a la Orden del Carmen Descalzo, pero tampoco se le debe confundir y colocar como si fuese un Fundador o Reformador primigenio de la Orden masculina del Carmen. Históricamente, sí le corresponde a su autoría personal la fundación de conventos masculinos, pero lo hizo acompañado de la Santa –o con instrucciones suyas– hasta que ésta dejó este mundo.

b) Su sentido religioso

Sobre la santidad de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, se debe apuntar que fue un proceso que, como todos los santos, no conocieron ellos en vida. Mientras vivieron en este mundo, siempre estuvieron al borde de ser procesados por las autoridades políticas y religiosas, incluyendo desde luego las de su propia orden, ya sea la calzada en un inicio, y luego –como le sucedió a Juan–, por los propios descalzos tras la

muerte de la Santa. En el caso de Teresa de Jesús, los propios cronistas de la Orden ya se referían a ella en términos de santidad, aun cuando no había sido iniciado el proceso de canonización en Roma. Algo parecido sucedió con San Juan de la Cruz. Al final a ambos se les otorgó el título inicial de "Beatitud" y posteriormente el de "Santidad", durante el siglo XVII.

La fama religiosa que cobraron de forma especial, tanto Teresa como Juan, fue precisamente la de sus visiones místicas, las cuales fueron examinadas rigurosamente por las autoridades eclesiásticas para evitar que fueren casos de brujería o de algún movimiento espiritual heterodoxo. En el caso particular de Teresa, al ser monja, tuvo asignados a varios confesores –no necesariamente de su orden–, los cuales jugaron un papel muy activo en la vida de las religiosas y en el desarrollo de su espiritualidad. En el caso de la orden masculina, los frailes no estaban sujetos con la misma rigidez a la influencia de los confesores.

Las visiones místicas de Santa Teresa fueron reconocidas como legítimas y generaron mucha devoción por la Santa tras su muerte. Recuérdese la representación escultórica de Gian Lorenzo Bernini sobre el *Éxtasis de Santa Teresa*, con una profunda inmortalización del instante en el que el ángel le dirige la flecha de fuego al corazón. Esta escultura se encuentra en la Capilla Cornaro en la Iglesia de los Carmelitas Descalzos de Santa Maria della Vittoria, en la ciudad de Roma.

Durante la vida de Teresa, la mística iba acompañada necesariamente de mortificaciones y penas corporales. Es verdad que ella misma restringió las exageraciones de la mortificación de la carne con cilicios y flagelos dentro de las propias Constituciones, pero subrayó con ahínco la austeridad de vida en todas sus facetas. Por ejemplo, ella misma dormía sobre una cama rígida y tenía un madero como almohada.

El calzado hacía honor al nombre de la reforma porque, si bien no iban totalmente con los pies desnudos sobre el suelo –piénsese por un momento en la piedra fría de un convento, en un invierno típico

de Ávila–, sus sandalias no cubrían el tobillo completo y dejaban expuesta gran parte de la piel. Lo mismo valía para la orden masculina, quitando, por supuesto, el uso del velo para ellos. Se debe decir que lo más importante era la mortificación de las malas costumbres del ser humano, que lo alejan de un trato respetuoso de los demás y de Dios y de sí mismo.

La vida en comunidad y la clausura son elementos fundamentales para la correcta vivencia de la espiritualidad descalza. Teresa reafirmó la importancia de la buena convivencia entre las monjas dentro del convento, para evitar así que salieran constantemente, como hacían antes las Carmelitas de la Encarnación. Por eso fomentó el cultivo de la música en el convento y los cantos en las horas comunes, por ejemplo, en las comidas. También aprobó un momento de recreo o recreación, de manera que se desarrollaran valores como la amistad y el trabajo en equipo, haciendo tejidos que luego vendían para la propia manutención del convento.

Aunque esa es la esencia de la clausura, la Orden del Carmen Descalzo incluyó desde sus orígenes un carisma muy particular: las misiones. Aunque no se suela asociar tanto a los Carmelitas Descalzos con el espíritu misionero, como sí se conoce más con los franciscanos o los jesuitas, la espiritualidad teresiana contemplaba realizar la reforma integral de los seres humanos en todo el mundo. Su principal deseo, después de obtener el reconocimiento pontificio de la Orden, había sido poder fundar un convento fuera de los territorios de la monarquía hispánica.

En concreto, tenía una gran predilección por que se hiciera en Italia, para estar cerca del Papado y así establecer un sistema de misiones. Éste fue un sueño que no llegó a ver con sus ojos terrenales, pero que se llegó a realizar a principios del siglo XVII, cuando los Carmelitas Descalzos de Italia establecieron todo un sistema misionero para varios territorios de África y de Medio Oriente, como en Persia, por ejemplo. Si por una parte la clausura conventual y la oración perpetua

–más bien la vida como oración– era clave en la espiritualidad teresiana, por otro lado, la vocación misionera acentuaba la evangelización del mundo entero.

Sin embargo, la contemplación no dejó de ser un elemento fundamental para la vida de los frailes y de las monjas. No solo acentuaron la vida de oración y la devoción profunda, sino que el programa teresiano implicó también la creación de "desiertos", es decir, de lugares construidos exprofeso para la meditación y la reflexión en medio de la naturaleza. Como una curiosidad para los lectores mexicanos, el famoso "Desierto de los Leones" –actualmente un parque natural– que se encuentra en la Ciudad de México fue históricamente el "Desierto de la Virgen del Carmen", fundado precisamente por los Carmelitas Descalzos con este fin.

Como último punto, dentro de todo el programa teresiano, se quiere destacar el papel concedido a la vida intelectual, como parte del carisma de la propia descalcez. Santa Teresa dejó escrito de forma muy clara la necesidad de tener una biblioteca, tanto en los conventos masculinos como en los femeninos. En la historia de la monarquía hispánica, las bibliotecas no eran de acceso al público, sino que eran del uso privado de la colectividad que las alojaba: la aristocracia, la nobleza, el episcopado o las órdenes religiosas. Además, la Orden del Carmen Descalzo se preocupó por la fundación de colegios –solo de frailes– para los religiosos que asistían a las universidades.

En estos colegios se fomentó de forma particular un método y una filosofía de estudio: el humanismo. Los Carmelitas Descalzos que llevaron adelante la reforma tras la muerte de Teresa, tanto la rama masculina como femenina, promovieron los estudios de los autores clásicos grecorromanos entre los frailes y también entre las monjas –siempre separados en sus respectivos conventos–. Aplicaron las estructuras lingüísticas y literarias de los autores de la Antigüedad para combinarlos con la tradición del magisterio de la Iglesia Católica y con las enseñanzas de la Sagrada Escritura.

La reforma teresiana fue un proceso redondo que constituyó en la creación de un nuevo estilo de vida, compatible y colindante desde luego con el de otras órdenes religiosas y con la promoción de una espiritualidad y de un carisma que anhelaban recuperar la pureza de la fe y de las costumbres de los primeros cristianos. La reforma de las órdenes religiosas que promovió el Rey Felipe II permitió crear las condiciones apropiadas para el crecimiento de la propia reforma teresiana, sin que pueda distinguirse de forma exacta quién fue primero. Se considera más bien que ambos esfuerzos, con distinta vocación, se retroalimentaron y enriquecieron para la consecución de sus propios fines.

Tras la muerte de Felipe II (1598), la Orden del Carmen Descalzo tenía un Padre General con base en Italia y ya contaba con dos conventos en Génova –masculino y femenino– y dos conventos en Roma –masculino y femenino–. El monarca no alcanzó a ver la separación que fomentaron los Carmelitas Descalzos españoles de los italianos, creando así dos Congregaciones diferentes: la de San José (en España) y la de San Elías (en Italia). Prácticamente, funcionaron como dos órdenes diferentes con carismas distintos. Ya con el Rey Felipe III los Carmelitas españoles no se extenderían más, pero los italianos administrarían el sistema de las misiones en África y en Medio Oriente. Esta separación fue fruto de los conflictos humanos entre los hijos espirituales (de la rama masculina) de Santa Teresa, lo que afectó constantemente la estabilidad, pero no la vocación, de las religiosas descalzas.

2. Los obstáculos de la reforma

Después de la muerte de Santa Teresa en el año de 1582, la Orden del Carmen Descalzo avanzó mucho en su consolidación tanto en España como en América Latina –llegaron a México en 1585–, así como en Italia en las fundaciones de Génova y en Roma. Sin embargo, las

riendas de la política de la Orden pasaron a estar absolutamente en las manos de un grupo particular de los frailes. Anteriormente, por supuesto que la Orden también tuvo a líderes masculinos en la estructura administrativa; pero mientras vivía la Santa, era ella misma la autora intelectual del crecimiento de la orden –y también, en varias ocasiones, la autora material–.

Este grupo particular, que asumiría el control político de la Orden de una forma autoritaria y aparentemente rigorista con las costumbres de los frailes y de las monjas, ya estaba constituido en los tiempos de Santa Teresa y, de hecho, ella había conocido y elegido a varios de ellos para que se sumaran a la Reforma Descalza. Lo que sucedió fue que ella de verdad lograba llegar a mantener a toda la orden unida, aun en su constante crecimiento en ambas ramas y que los miembros del grupo particular estuvieron esperando su turno y ganándose por su parte la confianza de autoridades tales como el propio monarca y la aristocracia.

En este grupo estaban dos frailes italianos que llegaron a España y que cambiaron totalmente su estilo de vida al conocer a Santa Teresa. El principal de ellos fue el genovés Fray Nicolás de Jesús María, que había sido bautizado como Nicolás Doria. Provenía de una rica familia de banqueros de Génova, los cuales solían servir como prestamistas para el Rey de España. Doria aprovechó los nexos de su familia con el monarca para ganarse su simpatía. En un primer momento, esta relación fue muy útil a la Orden y a las intenciones de Santa Teresa para lograr la primera fundación fuera de la monarquía hispánica. El monarca, Felipe II, apoyó esta iniciativa, aun cuando iba en contra de los intereses del Pontificado.

Si bien la intención original era llegar a hacer fundaciones en Roma, cosa que lograron hacer unos años después, la primera fundación se hizo en la ciudad de Génova –la ciudad natal de Doria–, tras su intervención con las personas de la nobleza local, quienes finalmente le donaron el terreno donde hasta hoy en día se encuentra el Convento

masculino de Santa Ana. Santa Teresa no llegó a ver esta fundación, pero vigiló con atención su proceso y, además, allí fueron varios de los frailes que la habían conocido en persona y que habían sido formados en los colegios humanistas que ella promovió –tal como el de la ciudad de Alcalá de Henares, muy cercano al convento del poblado manchego de Pastrana–. De manera que el humanismo de los Carmelitas Descalzos de España llegó también al que sería un noviciado importante en la ciudad natal de Cristóbal Colón.

En un primer momento, el Padre Doria fue muy eficaz para el desarrollo de la reforma. Su cercanía con el Rey Felipe II, lograda a partir de los nexos económicos con su familia, le permitió ser un excelente intermediario entre la reforma teresiana y la autoridad real. Al mismo tiempo, según los protocolos y usanzas de la época, para poder llegar a comunicarse con el Papado, era imprescindible hacerlo a través de la comunicación real. Desde esta perspectiva, el Rey fungía también como intercesor entre las causas de las órdenes religiosas –que cuidaba especialmente en el clima de la "Contrarreforma"– con la Santa Sede. Este papel permitía, a su vez, crear una presión sobre los superiores de las órdenes religiosas que, en el caso concreto de los Carmelitas, no dejaron de ver con recelo la reforma teresiana.

Sin embargo, la misma Santa Teresa se encargó personalmente de ganarse la confianza del superior de la Orden del Carmen –cuando todavía tenía potestad sobre ella– y aprovechó su visita de control a la provincia de los Carmelitas en España para justificar a detalle la necesidad de su proyecto de reforma de las costumbres. Santa Teresa conoció en persona al Padre Giambattista Rossi, a quien en la castellanización de su apellido se llamó en los textos el Padre "Rubeo". Él había vigilado muy de cerca todas las iniciativas semejantes de reforma dentro de la Orden –de las cuales Santa Teresa estaba muy actualizada–, pero en el caso concreto de este proyecto, dio su visto bueno.

No obstante, este apoyo del Rey y del Superior de la Orden, los Carmelitas "calzados" de España mostraron una gran resistencia a la

reforma desde sus inicios. De hecho, ellos fueron quienes persiguieron y encarcelaron a San Juan de la Cruz, quien fue liberado después de varios meses por intercesión de Santa Teresa. No debe olvidarse que, a pesar del reconocimiento "oficial" de la rama descalza de la Orden del Carmen –tanto desde la autoridad real como de la autoridad pontificia–, los Carmelitas Calzados continuaron existiendo, tanto en el ramo masculino como en el femenino. Siendo exigentes con los conceptos, aunque fue una "reforma" dentro de la propia Orden del Carmen al generar una división inicial entre calzados y descalzos, se debe reconocer que históricamente fue un nuevo proyecto, una nueva orden, por lo tanto, una fundación *ab initio*. Además, fue una fundación que empezó primero en su ramo femenino antes que en el masculino y tuvo a una mujer como su líder y referencia principal (tanto para las monjas como para los frailes).

Ahora bien, debido a la estructura política de las órdenes religiosas "registradas" en el Vaticano, el gobierno "oficial" de la Orden debía estar en manos de un varón, de un fraile nombrado como Superior o General. En el caso de ser una rama dentro de una Orden, como en el caso del Carmelo, lo que se tenía era un jefe "Provincial". En este sentido, el Padre Doria del que se hablaba anteriormente fue el primer "Provincial" en la historia de los Carmelitas Descalzos, aunque su comportamiento inicial fue muy moderado y fiel a las palabras de Santa Teresa, mientras ella vivió.

Su encomienda principal fue hacer todas las gestiones necesarias para lograr la fundación de Génova y, una vez conseguido el lugar y los permisos correspondientes, él volvería a España para ejercer como Provincial. En ese ínterin de tiempo, es decir, en el proceso en el que él viajaba a Italia para resolver todas las cuestiones administrativas, en España fue electo como Provincial el fraile carmelita descalzo Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, quien había sido formado en el espíritu humanista de los Carmelitas del convento de Pastrana y del Colegio de la Universidad de Alcalá de Henares. Él fue muy querido por Santa Teresa y por varios años fue prácticamente su

mano derecha, llegando a ser más activo en la Orden que el propio San Juan de la Cruz.

Gracián era muy querido además por las religiosas, a quienes visitaba con frecuencia como confesor y como guía espiritual. Él mismo fue el encargado de apoyar el proyecto de la fundación italiana que llevó a cabo el Padre Doria. También se encargó de aprobar la primera fundación de los Carmelitas Descalzos en la Nueva España y envió a los primeros frailes a México para este fin. La familia de Gracián estaba muy bien relacionada con la Casa Real, pues su padre había sido secretario del mismo Rey Felipe II. El espíritu de la Reforma Descalza siguió una línea positiva todavía entre los tres años posteriores a la muerte de Teresa (1582). Todo cambió cuando el Padre Doria volvió de Italia a ocupar el cargo de Provincial. Fue elegido incluso con el voto del mismo Fray Jerónimo Gracián, quien no se imaginaba el cambio abrupto que estaba a punto de suceder entre los descalzos (1585)

Doria estableció un gobierno muy rígido, alegando que de esta forma cumplía a cabalidad el espíritu de Santa Teresa. Paradójicamente, bajo el argumento de realizar la reforma de las costumbres, inhabilitó las Constituciones elaboradas por la propia Santa Teresa y estableció una nueva forma de gobierno basado en "La Consulta", que él mismo presidía con varios frailes afines a sus ideas –el propio San Juan de la Cruz, aunque más distante ideológicamente de él, formó parte del gobierno de "La Consulta"–. Con esta declarada búsqueda de rigidez, el Padre Doria persiguió posteriormente a San Juan de la Cruz, a quien envió a que embarcase en dirección a la provincia de México, castigo que el Santo no llegó a recibir tras encontrarse con la muerte poco tiempo antes de partir.

En el caso de Gracián, dado que era muy afín a las religiosas –muchas de ellas habían estado en los mismos conventos que Santa Teresa–, el Padre Doria le creó toda una campaña de desprestigio acusándolo directamente de fomentar la relajación de las costumbres en los conventos femeninos, de desobediencia de la Regla y de representar para la Orden un peligro por sus ideas y su comportamiento

heterodoxo. Doria encarceló a Gracián y promovió su expulsión de la Orden, creando todo un proceso jurídico en contra de su persona. Gracián resistió las adversidades ocasionadas, pues estaba convencido de poder probar su inocencia desde la prisión y ganar el "juicio" en su contra. Doria, empero, consiguió imponer su palabra frente al Padre General de la Orden del Carmen en Roma y consiguió el decreto de expulsión de la orden contra Gracián.

Él se refugió en Italia, tras pedir refugio en el convento de Génova donde tenía amigos que habían sido novicios con él en Pastrana. No lo pudieron aceptar dentro como tal, pero gestionaron que tuviera un lugar para pernoctar en su viaje hacia Roma, donde iniciaría la defensa de su causa. Logró su rehabilitación como Carmelita Descalzo, aunque esta misma fue revocada por los grupos que seguían a Doria y no le permitieron volver a ocupar el hábito de los descalzos. Gracián murió con el hábito de los calzados, creyendo que al menos había conseguido su rehabilitación como descalzo –pero jurídicamente ese decreto permaneció revocado–.

Además de sus gestiones en contra de San Juan de la Cruz y Fray Jerónimo Gracián, el Padre Doria mostró una gran hostilidad contras las monjas, sobre todo porque se negaron a aplicar las nuevas constituciones que él y "La Consulta" les impusieron. Ellas resistieron con un fuerte espíritu de tenacidad, apoyándose en la memoria de Santa Teresa y en todas las tribulaciones que ella debió atravesar cuando comenzó la reforma. Desde Portugal, Francia, Bélgica e Italia las Carmelitas Descalzas no claudicaron frente a la presión y la hostilidad generada por el gobierno de la Orden. Varias de ellas siguieron en comunicación epistolar con el propio Fray Jerónimo Gracián y elevaron varios escritos a favor de respetar las constituciones teresianas.

Tras la muerte de Doria, quien no pudo ver realizada finalmente la separación completa entre los calzados y los descalzos, la Congregación –la forma técnica para llamar a la Orden– del Carmelo Descalzo se dividió completamente entre los partidarios de Doria y los parti-

darios del espíritu teresiano. Evidentemente, los seguidores de Doria afirmaban que ellos representaban verdaderamente el espíritu de la Fundadora y los primeros cronistas de la Orden escribieron su Historia justificando el "buen hacer" del Padre Doria frente a Gracián y a las monjas que habían desviado el espíritu de la Madre Fundadora.

Todavía, poco tiempo después, la Orden experimentaría otra división. El gobierno de la Congregación estaba en Roma, pero regía tanto a los descalzos de España como a los descalzos de Italia. Sin embargo, se separarían en dos Congregaciones a principios del siglo XVII, siguiendo directrices e historias muy distintas. La identidad del rigor de Doria y el espíritu humanista de Gracián no fueron predominantes de forma especial en ninguna de las dos órdenes. Más bien cada una siguió una nueva identidad de cara a las nuevas realidades políticas que debían enfrentar.

La orden española continuó con su espíritu intelectual y acentuó aún más el recogimiento, la contemplación y la clausura en los frailes y en las monjas. Por su parte, la orden italiana, si bien destacó por su incansable actividad intelectual –promoviendo la traducción de obras de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz y de Jerónimo Gracián al italiano–, dio un gran peso a la expansión de las misiones. En este sentido, los Carmelitas Descalzos italianos fueron un gran motor de la Congregación de Propaganda Fide, organización pontificia que creó varios centros y colegios para la evangelización en todos los territorios del mundo posibles donde la cristiandad no estuviera lo suficientemente acentuada.

3. María de San José Salazar: vida y espíritu

Se llega así finalmente a exponer el caso concreto de la Madre María de San José, que fue bautizada en esta vida con el apellido Salazar Torres. Ella desde muy joven estuvo a cargo de la nobleza toledana. Coin-

cidió con el mismo grupo de nobles con el cual entró en contacto Santa Teresa. En un inicio, adoptó la educación refinada que le dio el entorno aristocrático; es decir, rodeada de lujos. Santa Teresa la conoció de esta forma y vio en ella a una persona con muchas virtudes, pero consideraba que debía adoptar un estilo de vida más austero. En la segunda vez que la vio, la convenció de sumarse a la Reforma Descalza. De esta forma iniciaría así su largo e importante trayecto dentro de la Orden.

En páginas web muy consultadas, como Wikipedia, se le llega atribuir incluso un carácter místico a la Madre María de San José. Esta dimensión no está en realidad documentada ni comprobada por los cánones de la Iglesia ni por la historia de la literatura. Sin embargo, no le resta en absoluto los méritos de acompañar a Santa Teresa en su reforma y de lograr transmitir su espíritu a las novicias como una importante maestra de espiritualidad. Al mismo tiempo, hay que reconocer su poco valorado papel como cronista de la propia Reforma Descalza y de la resistencia que opuso la rama teresiana frente al grupo rigorista de Doria, aun cuando recibieron muchas hostilidades de parte de este último.

Sor María de San José llegaría incluso a escribir textos donde hablaba sobre el papel de los confesores –varones– y establecía toda una guía espiritual para ellos y su buen hacer. Además, hay que resaltar su destacada formación humanista y su talento literario como poeta y como autora de prosa. Si bien no llegó a la sublimación del espíritu expresada en una visión sobrenatural de la realidad, ni a dar testimonio de una comunicación directa con la divinidad a través de algún impacto sensorial –tal como lo sería la experiencia extática-mística–, la visión del mundo que refleja la obra de María de San José permite conocer a fondo el alma humana, su trascendencia y su lucha interna contra las debilidades propias del ser humano. En pocas palabras, su escritura está llena de carácter y refleja en buena medida su vocación de formar el carácter espiritual de las novicias.

María de San José fue nombrada por Santa Teresa como priora del Convento de Beas de Segura en Jaén. Allí fungió como un nexo

importante entre el Padre Gracián y la propia Santa, al ser un punto de encuentro importante en el camino entre Andalucía y Castilla. Posteriormente, ella fundó el convento de Carmelitas Descalzas de Lisboa, llamado "de San Alberto" y fue su primera priora. Hay que reconocer que, en este punto, la Reforma Descalza jugó con fuego cruzado entre los dos grandes grupos políticos que tenían aspiraciones importantes en la monarquía de España.

Esto fue así porque el propio Archiduque y Cardenal Alberto de Austria tenía un interés importante en el Reino de Portugal, a tal punto que le pusieron el nombre de su onomástico al convento de las religiosas. Él formó un "partido" o facción política a favor de la Emperatriz María de Austria y este grupo era opuesto a los intereses confesionales y castellanistas del Rey Felipe II, quien apoyó desde el comienzo la Reforma Descalza. Las Carmelitas descalzas de la Ciudad de la Luz, guiadas por la firme resolución de la Madre María de San José, lograron atemperar todos los ánimos del tenso clima político en los ambientes cortesanos y con este espíritu y sabiduría de negociación lograron mantener el apoyo de ambos grupos políticos.

Después del conflicto provocado por el Padre Doria y las sucesivas expulsiones de Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y de Fray Juan de la Cruz, el gobierno de "La Consulta" castigó a la Madre María de San José, retirándole el priorato de Lisboa. Ella había defendido hasta el cansancio la legitimidad de las Constituciones aprobadas en vida por la propia Santa Teresa y se opuso firmemente al sometimiento que Doria quiso aplicar en contra del gobierno de las religiosas. Fue enviada, pues, al convento de Carmelitas Descalzas de Cuerva, muy cerca de su natal Toledo.

Tras la muerte del Padre Doria, ella fue la madre priora del convento de Consuegra, también en La Mancha. Desde ahí tuvo una correspondencia muy activa con el Padre Gracián y siguió todo su proceso y su intento de rehabilitación para entrar a los Carmelitas Descalzos. También tuvieron mucha información sobre el Carmelo Descalzo en Francia y en Bélgica, proyectos que dirigió fervientemente la otra gran

acompañante de Santa Teresa y defensora de la Reforma: la Madre Ana de Jesús, quien tuvo una amplia formación humanista, como la Madre María de San José. Se puede apreciar, de este modo, que la reforma de Santa Teresa fue un movimiento espiritual dentro de una orden religiosa concreta, pero que tuvo mucha injerencia política y que, sobre todo, hubo papel muy activo de la rama femenina de la Orden en los momentos de auge y en los momentos de mayor crisis y dificultades de la Iglesia y de la monarquía hispana. Es así como se debe enmarcar su pedagogía y sus enseñanzas religiosas y profundamente humanas.

4. Pedagogía y carisma teresiano

"En el convento de los frailes, al fin como eran hombres, hubiéronse con tiento; mas a nosotras, pobres mujeres, cargaron toda la furia" (San José, en Moriones 2021, p. 92). Así describió la Madre María de San José una de las experiencias más tensas cuando ella era la priora del Convento de Sevilla de las Carmelitas Descalzas. Esta historia pertenece al *Libro de las recreaciones* (1583-1588), texto que después reelaboró e intituló *Ramillete de mirra* (1593-1595). Ambas son obras fundamentales para conocer en breves páginas la historia de la Reforma Descalza, aunque no suelen ser considerados como referentes para los estudiosos de la historia; así como lo son las crónicas de los frailes, como la de Francisco de Santa María, quien fuera General de los descalzos tras la muerte de Doria, dentro de su misma órbita política.

Los Carmelitas Calzados españoles mostraron desde el inicio una gran hostilidad en contra de la reforma teresiana. Además, desde Roma se nombraban "Visitadores" de otras órdenes religiosas, destacando sobre todo los dominicos, para controlar personalmente las buenas costumbres dentro de la vida conventual –tanto masculina como femenina–. Estos "Visitadores" solían ser tan hostiles según como estuviera relacionada la orden o el grupo religioso con la Santa Sede.

En el inicio de la reforma, el Nuncio –el representante del Papa en la monarquía hispánica– apoyó la reforma, pero su sucesor mostró una gran hostilidad. Los Carmelitas Descalzos recibían un amplio apoyo de parte del monarca, sobre todo de Felipe II; pero no siempre podían actuar de forma tan rápida para acudir a su auxilio y evitar que se generaran problemas en su contra. Al mismo tiempo, siempre estaba rondando la sombra de la Inquisición, que sospechaba particularmente de la pureza de la Reforma Descalza.

Todos estos elementos los cuenta en primera persona la Madre María de San José, y en la cita textual anterior se refiere al descontento del propio Padre General de la Orden del Carmen –que gobernó sobre calzados y descalzos por igual hasta 1585–, el mismo que en su visita general había conocido a Santa Teresa y apoyado el surgimiento de la rama descalza. Esto se debió al conjunto de perjuicios que había en contra de la espiritualidad teresiana y de las instituciones religiosas que la veían con sospecha y duda.

Ya de por sí los primeros conventos en Andalucía fueron vistos con recelo, por una confusión que hubo acerca de si los Carmelitas Descalzos tenían o no el permiso para fundar un convento en esta zona. Cuando la propia Santa Teresa recibió el apoyo de Felipe II para salir de Castilla y poder fundar en Andalucía, no había un acuerdo con la potestad eclesiástica para realizarlo. Cuando intentaron aplicar correctamente los reglamentos, ya se habían hecho fundaciones en Andalucía y esto generó descontento, especialmente con los Carmelitas Calzados, que no consideraban adecuado el crecimiento de los descalzos.

Al mismo tiempo, la persecución que recibieron los Carmelitas Descalzos en su rama masculina y femenina en la década de 1570 puso a prueba la capacidad de negociar de parte de las hijas espirituales de Santa Teresa. En el caso de Sor María de San José, ella misma contó cómo aplicó la obediencia para evitar que las hostilidades creadas por las fundaciones andaluzas generaran problemas mayores. Era una

situación muy delicada, porque estaba en juego la amenaza de excomunión que podía emitir el Papado tras las críticas recibidas de los calzados y de los visitadores. Aunque ella misma con sus religiosas se sometieron con toda la voluntad y el ánimo de negociación a la visita, no pudieron evitar un trato severo contra ellas –aunque con los frailes fueron mucho más suaves–.

He aquí reluciente otra vez la cuestión del género y de la resistencia que ofreció la Madre María de San José frente a las persecuciones recibidas. Tuvo que reaccionar en defensa de sus religiosas y no contó con la presencia física de Santa Teresa en ese momento específico de la visita en Sevilla, porque ella ya había salido de Andalucía y había vuelto a Castilla. Encontró incluso que los visitadores hicieron reemplazar al confesor que tenían en el convento, el cual aplicó una gran severidad en contra de las religiosas, saltándose varias veces el permiso necesario que le debía solicitar a la priora, es decir, a María de San José. Consultó por carta a Santa Teresa y ella le contestó que resistiera el sufrimiento y que considerara que estas acciones persecutorias en contra del ramo femenino eran un acecho del demonio permitido por Dios para probar su resistencia.

La Madre María de San José siguió fielmente la estela de la Fundadora y, además de acompañarla en el proceso de varias fundaciones, siguió su ejemplo como priora y maestra de prioras. Esto se puede apreciar en un texto intitulado *Consejos que da una priora a otra que ella había criado*. Es un texto de madurez, donde despliega la importancia de la experiencia que ha recibido a cargo del gobierno de los conventos femeninos y donde resalta como elemento principal la importancia de la búsqueda del bien de las hermanas religiosas a través del amor y la ternura.

Su idea de "gobierno" de los conventos tenía que ver con un profundo sentido del humanismo clásico, que recuperaba la tradición de Heráclito del ser humano como un microcosmos dentro del macrocosmos, es decir, que el ser humano en su interioridad –o su alma– consti-

tuye en sí mismo un mundo dentro del mundo exterior o del universo. Esta acepción la aplicó al gobierno de las cosas de este mundo, donde se requiere que la persona encargada de procurar el bien y la justicia a los demás tenga un gran conocimiento de las ciencias y de las artes. Si esto afectaba a los varones que estaban necesitados de esta formación, María de San José consideraba que las mujeres también debían ser educadas en los conocimientos de las artes y de las ciencias. Recuérdese que en la Edad Moderna las artes no se referían únicamente al cultivo de las artes plásticas, sino que incluían lo que hoy en día se sigue conociendo como "humanidades".

La priora de un convento, desde esta perspectiva, debería recibir una formación integral para llevar a cabo su labor y, al mismo tiempo, transmitir estos conocimientos a sus "hermanas" e "hijas" espirituales. De esta manera, las mujeres se debían sumar a la batalla general en contra de la ignorancia, la cual ella consideraba que era uno de los peligros humanos más comunes en la sociedad. Evidentemente, la sabiduría no puede proceder nunca de los méritos humanos propios, sino que todo depende de que Dios les conceda a los seres humanos su gracia para distinguir y evitar los males intelectuales y morales de los seres humanos.

Defendía el oficio y la necesidad de una cierta jerarquía en la enseñanza, pues de la manera que el cuerpo necesita a la cabeza para funcionar y recibir todos los señalamientos internos, así también en una sociedad religiosa o congregación, la priora debe guiar a todas para poder distinguir lo malo de lo bueno. Sin dejar de ser así una labor ardua que implica un equilibrio interno y externo, la labor pedagógica del "gobierno" no puede limitarse a la consideración de evitar los extremos:

> Y, porque comencemos a ver la dificultad, pregunto: ¿Será buena prelada la que nada perdona? No, por cierto. ¿Será buena prelada la que nada castiga? No, por cierto. ¿Será buena prelada la que siempre es rigurosa? No. ¿Serálo la pródiga? No. ¿Serálo la que es menuda y todo lo quiere

> averiguar? No. ¿Serálo la que no hace caso de niñerías? No. ¿Será buena la que es desabrida y áspera? No, ni lo será la que nunca tiene acedia. Cualquiera dirá que está claro, porque todos los extremos son malos. ¡Oh, cómo es un artificio y ciencia el de gobernar extremos! Y ha de ser un prelado blando y riguroso, vengativo y perdonador, largo y escaso, manso y colérico, sufrido y malsufrido, simple y malicioso, presuroso y tardío. Y parece que si algo de esto falta se desconcierta el reloj (San José, en Moriones 2021, p. 258).

La Madre María de San José se refería con "prelada" a la priora en este caso, pero en general a las religiosas que tenían una responsabilidad sobre el cuidado de almas de las religiosas. En la terminología de la historia moderna, no es común encontrar tantas referencias a las "preladas", como sí se habla mucho sobre los "prelados". En este sentido, ella reivindicaba la total disposición de las mujeres para ejercitarse en las labores de gobierno con una formación artística y científica.

Pero, precisamente, su apuesta pedagógica iba más allá de evitar los extremos y mantenerse en el clásico "justo medio" aristotélico. Si la solución no está en mantenerse siempre a la mitad de las situaciones, para evitar así tender hacia algún punto específico, ¿cuál es entonces la verdadera forma de aplicar el conocimiento artístico y científico? Para María de San José, la respuesta consiste en una actitud que es al mismo tiempo moral e intelectual, la cual consiste en la *discreción*. Para el lenguaje barroco, la discreción no es lo mismo que se entiende en la actualidad, que consiste en una especie de silencio diplomático para evitar problemas y malentendidos.

En cierto sentido, sería todo lo contrario a esta acepción. La discreción significa, para María de San José, y posteriormente para escritores del siglo XVII como Baltasar Gracián, el saber utilizar cada actitud de forma precisa de acuerdo con el tiempo oportuno y según la necesidad del caso. Desde esta perspectiva, si la situación requiere una intervención inmediata y utilizar una solución que sería juzgada normalmente como "extrema", no se debe titubear para hacer lo co-

rrecto, si se ha llegado a entender de forma cabal el problema, dando como ella misma decía, "el punto y sazón". Éste sería uno de los puntos fundamentales para el gobierno de las religiosas y, además, para el dominio de sí mismo y para el saber convivir en sociedad. No se trata, por tanto, ni de aplicar fácilmente los extremos ni de evitar sistemáticamente su aplicación después de un juicio razonado a "punto y sazón", acompañado de "amor y ternura".

No es tampoco caer en una actitud de ingenuidad ante el mal social o el perjuicio personal, pues cuando se ha llegado a ver que el mal es inevitable y no se puede proceder con todos los medios humanos posibles a su solución, es menester confiar en la providencia divina y, llega la ocasión, la respuesta consiste, como María de San José aprendió de Santa Teresa, en aceptar los males circundantes –pero no como un castigo divino, sino como una concesión de Dios para probarnos en la adversidad; teniendo presente que su misericordia es más grande que todas las acciones humanas–.

Dentro de esta pedagogía, que se escribió fundamentalmente para las religiosas, pero cuyo contenido como se ha visto tiene un carácter universalizable, el concepto de obediencia es vital para llevar a cabo el bien y la justicia de los demás con una aplicación correcta y discreta de los conocimientos artísticos y científicos. La obediencia bien entendida, según la explicó Sor María de San José, no es sumisión ni espíritu de faquir irracional, sino que conlleva precisamente todo un conocimiento racional y razonable de la propia condición humana y de la religiosidad.

Aunque en el ámbito de la teología católico-cristiana, la muerte de Cristo aconteció precisamente para llevar a cumplimiento la Sagrada Escritura, la situación en la cual se dio la pasión y la crucifixión partió no obstante de una desobediencia: la de Judas Iscariote. Si el propio Dios hecho hombre, Jesús, fue desobedecido por uno de sus doce discípulos más cercanos que él mismo eligió, a una religiosa que gobierna un convento y sufre padecimientos a causa de la desobedien-

cia, no le debe extrañar compartir el martirio de su vida tal como el que sufrió Cristo.

La manera de afrontar la verdadera obediencia reside en el fortalecimiento de la voluntad propia. Para ejercitar la voluntad, solo existen dos grandes armas que tiene la religiosa y, por extensión el cristiano, y por extensión toda persona: la oración y la caridad, es decir el amor. A quien le falten estas virtudes, no podrá afrontar airosamente los infortunios de la vida. Ésta fue otra de las grandes enseñanzas de espiritualidad y de vida que recuperó de Santa Teresa.

A pesar de las debilidades humanas, la aspiración fundamental del estado de vida religioso –es decir, de la espiritualidad intrínseca de cada ser humano– reside en la perfección. Para alcanzar a sanar las heridas que causan los errores humanos, la idea de la medicina de las almas o para las almas, cobra un papel trascendente para las religiosas y los religiosos, pero podríamos aplicarlo también a todo el noble oficio de la enseñanza. El médico se debe curar a sí mismo, pero lo hace cada vez mejor, mientras proporciona lo mejor de sí hacia la curación de los demás. Éste es el principio pedagógico fundamental que rescató la Madre María de San José de las enseñanzas de los grandes místicos y humanistas españoles, como Fray Luis de Granada y Fray Luis de León.

La idea de cura tiene que ver con lo que tendemos actualmente como "procuración" de los bienes materiales e inmateriales de los educandos. En el caso del magisterio, se atiende sobre todo a los bienes inmateriales, de manera que los alumnos puedan resolver sus problemas materiales por sí mismos. En el fondo, se debe subrayar que el único protagonismo válido es el divino y que todos los demás, maestro o alumnos, aprendemos en comunidad para aspirar al bien común y a la justicia en este mundo.

De esto mismo nos advierte la Madre María de San José cuando escribió que no debemos caer en ser "remendones" en el momento de transmitir los conocimientos. Es decir, que cuando se aspira a lograr

la perfección en la formación humana y se decae en la virtud de esta práctica, no se debe perder de vista la importancia de la corrección "discreta", para actuar oportunamente e intervenir en la procuración de la salud espiritual de todos. Por esta razón, nos ha exhortado desde el siglo XVI a no olvidar nuestras miserias humanas, para evitar el peligro de la soberbia y la consiguiente pérdida de la perfección. No hay que olvidar el "punto de sal y sazón" en la corrección y educación fraternas.

La mayor enseñanza de Santa Teresa que rescató la Madre María de San José fue precisamente la educación del espíritu, lo que en mística se llama "ejercicios espirituales". Se debe cultivar el pensamiento, incluso con algo de "mortificación", de manera que se recuerde siempre la humildad del educador y de los educandos. El saber identificar lo conveniente y lo inconveniente y la constancia del alma en este camino son claves para alcanzar el bien y la justicia. Ésta sería la conclusión de esta propuesta de reflexión y de recuperación del legado de la Madre María de San José.

Tal vez, lo que más es difícil para toda persona que maneja el saber, es precisamente saber que ese saber no es suyo, sino para los educandos y, en última instancia, para Dios. La humildad no va desempatada del espíritu de rigor y de búsqueda del conocimiento, pero no se debe olvidar que es la virtud más importante en el mundo de la formación artística y científica. Ésta es la lección más grande de la reforma teresiana y de la importancia de la "descalcez" que podríamos aplicar a la labor de magisterio que cada uno desempeña en sus vidas.

Bibliografía recomendada

Moriones, Ildefonso. *Ana de Jesús y la herencia teresiana: ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?* Roma, Instituto Teresianum, 1968.

_____*Teresa de Jesús. Maestra de Perfección.* Roma, Instituto Teresianum, 2012.

_____*María de San José Salazar, 1548-1603. Testigo fiel y valiente*. Pamplona, Ediciones "El Carmen", 2021.

Pérez García, M. de la Cruz. *María de San José, Salazar. La humanista colaboradora de Santa Teresa Perseguida*. Burgos, Monte Carmelo, 2009.

¿CUENTA DE CONCIENCIA O AVENTURA NOVELESCA? EL DIARIO EPISTOLAR DE SOR ISABEL MANUELA DE SANTA MARÍA (S. XVII-XVIII)

Denise DuPont
Southern Methodist University
ddupont@mail.smu.edu

Resumen

Este trabajo analiza el texto de sor Isabel Manuela de Santa María (s. XVII-XVIII), *De conciencia. Papeles que por orden de su confesor ha escrito sor Isabel Manuela de Santa María*, como una cuenta de conciencia a la vez que como una novela que narra una gran aventura de progreso espiritual, con una trama que avanza, personajes complicados a los que nos esforzamos por entender y finalmente, una narradora no necesariamente fidedigna. La respuesta a la pregunta que se hace en el título de este ensayo (¿cuenta de conciencia o aventura novelesca?) es que no hay que elegir entre estos dos géneros, porque el diario epistolar es cuenta de conciencia a la vez que novelesca aventura espiritual, y cada uno de estos dos géneros abarca subgéneros, como se explica en el trabajo. Siguiendo el orden del texto se descubre que se entrelazan estos varios hilos genéricos, para unificarse y armonizarse al final del diario epistolar de sor Isabel.

Abstract

This article analyzes the text written by Sister Isabel Manuela de Santa María (of the 17th-18th century), *Account of conscience. Papers written by Sister Isabel Manuela de Santa María as ordered by her confessor*, as an account of conscience and at the same time as a novel that narrates a great adventure of spiritual progress, with a plot that advances, complicated characters, and a narrator who is not necessarily reliable. The answer to the question posed in the title of the essay (account of conscience or novelesque adventure?) is that it is not necessary to choose between these two genres, because the epistolary diary is an account of conscience and also a novelesque spiritual adventure, and each one of these two genres encompasses subgenres, as the article explains. Following the order of the text one discovers that these several generic threads interweave, and that they unify and harmonize at the end of Sister Isabel's epistolary diary.

Para cada género artístico (literario, histórico, musical, teológico, etc.) existen expectativas que corresponden a las características y tradiciones de ese género. Si elegimos ver una película de terror, sabemos más o menos con qué nos vamos a encontrar en la pantalla. De la misma manera, podríamos identificar el texto de sor Isabel Manuela de Santa María, *De conciencia. Papeles que por orden de su confesor ha escrito sor Isabel Manuela de Santa María*,[1] como una cuenta de conciencia, caso ejemplar de un género popularizado por los jesuitas y carmelitas en el siglo XVI, sobre todo en los años después del Concilio de Trento

1 Isabel Manuela de Santa María (2016), De conciencia, edición y codirección Clara Ramírez y Claudia Llanos, selección y transcripción Mirna Flores y Laura Román, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, www.iisue.unam.mx/libros, Escritos de Mujeres Siglos XVI al XVIII.

con la sistematización de la dirección espiritual.[2] Las editoras de este texto, Clara Ramírez y Claudia Llanos, lo han preparado juntando dos expedientes que otras dos investigadoras encontraron en el Archivo General de la Nación de México, dos expedientes que "constituyen una sola obra".[3] No se sabe mucho de la autora, solo que sus escritos fueron revisados por la Inquisición, aunque ese escrutinio era bastante común en su época (finales del siglo XVII, principios del XVIII).[4] Es posible que fuese monja de alguna rama franciscana, ya que se refiere más de una vez a San Francisco de Asís como su "padre".[5] De todas maneras, sí que cabe confirmar al leer o el título

2 Ver Pascual Cebollada Silvestre, sj. (2017), "El acompañamiento espiritual en la historia", *Revista CONFER* 56.214 (abril-junio): 293-313, https://www.confer.es/636/activos/texto/6286-el-acompanamiento-espiritual-en-la-historia.pdf. Cebollada Silvestre explica que los requisitos para el acompañamiento espiritual –lo que se llamaba anteriormente "dirección espiritual"– son tres: 1) el compromiso del que/de la que va a ser acompañad@ a buscar conocerse en un sentido profundo (el "afán por el propio conocimiento"); 2) la "experiencia directa de Dios" del/de la acompañad@ "sin necesidad de intermediarios" (aunque siempre hay cierta "inmediatez mediada" debido al apoyo del acompañante); y 3) el discernimiento de espíritus, para que "Dios, el acompañante y el acompañado [...] hablan una misma lengua y se hace posible buscar –y encontrar– eso que llamamos la voluntad de Dios" (296).

3 Ramírez y Llanos, Presentación, *De conciencia*, 9. Esta Presentación redactada por las editoras es de obligatoria consulta para conocer el contexto histórico de la obra de sor Isabel. Es fundamental, por ejemplo, la conexión que hacen las editoras con el *Cantar de los cantares* (ver p. 13), modelo sempiterno para la expresión del amor divino con lenguaje erótico.

4 También estuvo bajo sospecha inquisitorial la *Vida* (y la vida) de Santa Teresa de Jesús (1515-1582), por una década, o más.

5 Isabel Manuela de Santa María (2016), *De conciencia*, 42. De ahora en adelante, las referencias a esta obra aparecerán en el texto entre paréntesis. Cuando las citas contienen palabras escritas sin la ortografía estándar, pondré "sic" con el número de página del pasaje. Como explican Mirna Flores y Laura Román, ya que la única copia del texto de sor Isabel que poseemos es el que hizo el copista, "Es importante resaltar que el documento hallado no permite conocer ni los trazos de la letra de sor Isabel Manuela ni las variaciones ortográficas de su escritura. Si algo de la palabra viva queda en la escritura, no procede de ella. La legibilidad de la escritura del documento y su precisión no expresan el carácter de la monja sino del copista" (21). La única fecha que se sabe a ciencia cierta es el 10 de septiembre de 1758, que es cuando Pedro Isidro de Bustamante y Tagle afirma que el doctor Antonio Velasco y Tejada hizo la copia, en algún momento antes de 1758 (20).

breve elegido por las editoras, o el título original (mucho más largo y detallado),[6] que sor Isabel pretendía participar en la tradición de trazar el impacto de la gracia divina en la vida propia, para dar testimonio a alguna persona de confianza y autoridad sobre cómo Dios se había hecho presente en su trayectoria vital. Se entregó sor Isabel Manuela al mandato de su confesor y por eso, a la composición de una autobiografía espiritual.

Quiero proponer en este ensayo un procedimiento de lectura algo atrevido, y es que no nos limitemos a un solo género modelo a la hora de analizar el texto de sor Isabel. Repasaré su historia, a la vez que como una cuenta de conciencia, como una novela que narra una gran aventura de progreso espiritual, con una trama que avanza, personajes complicados a los que nos esforzamos por entender y finalmente, una narradora no necesariamente fidedigna. No es que sor Isabel quiera engañar a sus lectores ni mucho menos, pero su rico testimonio nos invita a discernir una trascendencia espiritual, trasfondo de los eventos relatados, que ella misma no siempre logra identificar explícitamente por haber vivido tan íntima y recientemente las experiencias que narra. Se apreciará mejor el valor de leer *De conciencia* como ejemplo de más de un género si nos metemos en el texto, reconociendo que la respuesta a la pregunta que he hecho en el título de este ensayo es que no hay que elegir, porque el diario epistolar es cuenta de conciencia a la vez que novelesca aventura espiritual, y cada uno de estos dos géneros abarca subgéneros, como explicaré ahora. Seguiremos el orden del texto para ver cómo se entrelazan todos estos hilos genéricos, y cómo se unifican y se armonizan al final.[7]

---

6 El título original es *De consciencia, que nadie lo puede ver, sólo don Manuel Nolasco, o el que fuere mi padre director espiritual; o el padre provisor Juan de Castro, de el orden real y militar de nuestra señora de la Merced, quien quiero que los revea para veer si ay que corregir algo en ellos; o el padre maestro Larimbe, comisario de El Rosario de Porta Coeli o el padre maestro Souza su maestro* (*sic*).

7 Sobre cómo se ordenaron los pliegos en los que escribió su cuenta de conciencia sor Isabel, ver la Presentación de las editoras, p. 12. Ver también la Introducción, escrita

La cadena lactante y el intercambio de corazones

El testimonio de sor Isabel empieza de golpe, con unos llamativos favores recibidos. Comienza la novela a la vez que la cuenta de conciencia, el informe que redacta ella para su confesor, o director espiritual.[8] Cuenta la monja escritora que su confesor le había sugerido que le diese de mamar al Niño Jesús,[9] y ya en estas líneas iniciales del texto estamos ante el primer detalle curioso –novelesco– relacionado con el personaje del confesor. ¿De verdad que le recomendó hacer eso a su hija espiritual, o ha sido producto de la imaginación de sor Isabel? En todo el texto solo accedemos al confesor y sus consejos a través de los informes de sor Isabel, pero dado que el confesor recibe las entregas del diario (¿los leerá? Presumimos que sí, pero es otra duda que podría surgir) y sigue reuniéndose con ella, concluimos que recomendó algo por el estilo si no exactamente que le diese de mamar al Niño. Aparentemente llevaban algún tiempo hija y confesor tratando la idea de este favor porque sor Isabel hace referencia 1) a haberle contado ya cómo había pasado una noche con el Niño, 2) al hecho de que el confesor le había enviado otro Niño, y 3) a que había pasado ella una tarde con los dos Niños, el suyo y el del confesor (26).[10]

---

por Mirna Flores y Laura Román y editada por Carolina Narváez, sobre el papel del copista y las fechas relevantes (Isabel Manuela de Santa María, *De conciencia*, 19-21).

8 Voy a intercambiar estos dos términos al referirme a este personaje masculino, dado que sor Isabel se confiesa con él pero también recibe de él formación y orientación espiritual. Ver Cebollada Silvestre para más información y contexto histórico para la distinción entre el confesor y el director espiritual.

9 Para más tarde contarnos que el confesor le dijo que se preparase para *concebir* a la Virgen y el Niño (30), lo cual puede verse como una anticipación de Santa Isabel de la Trinidad, que rezaba por que el Espíritu Santo le crease en su alma una especie de encarnación del Verbo, haciéndole de ella otra humanidad para Él, en la que pudiera renovar todo su Misterio (Santa Isabel, *Oración a la Santísima Trinidad*, Aleteia.org, https://es.aleteia.org/2016/10/29/oracion-a-la-santisima-trinidad-por-santa-isabel-de-la-trinidad/).

10 El confesor, o por lo menos la versión de él que nos presenta sor Isabel, parece haber tenido sus propias experiencias místicas con el Niño en el confesonario (29). ¿Es

Todo esto es la preparación para el relato de su encuentro con el Niño y su Madre, que es el primer *acontecimiento* narrado en el diario. Explica Isabel Manuela que en la víspera de San Juan, comulgó, oyó misa, se postró a los pies del Niño presentándose como su esclava, y luego pidió su bendición para tomarle en brazos y darle de mamar (26-27). Le ofrece el pecho, siente que él le llama a su corazón, su alma se abrasa, y luego le parece que la Virgen María le amamanta a ella (27). Aunque pueda parecer extraña esta idea, la representación de la Virgen dando el pecho era relativamente común en la época medieval tardía, y solo se dejó de ver tan a menudo después del Concilio de Trento.[11] Una de las precursoras y protectoras mujeres escritoras, a quien sor Isabel pedirá intercesión y ayuda (37), es a sor María de Jesús de Ágreda, quien empieza su gran obra sobre la Virgen María con una visión en que la Virgen le anima a escribir, le pone una vestidura blanca, le ciñe con "una cintura riquísima", le pide al Señor "ciencia infusa […] para adornarme con ella", y por fin le encarga: "Trabaja fiel y diligente por imitarme, y ser perfectísima hija mía, engendrada de mi espíritu, criada a mis pechos".[12]

Como explica Marina Warner en *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, los siglos XIII y XIV presenciaron el auge de la imagen de la Virgen humilde que participa en actividades cotidianas, en el contexto del Evangelio de Juan, 19:26-27, en que des-

éste el "otro Niño" al que se refiere la monja justo antes de contar su encuentro con el Niño y la Madre? (26).

11 Existe una creencia de que la Virgen le dio de mamar a san Bernardo de Claraval, gran mariólogo y devoto de la Virgen (ver https://en.wikipedia.org/wiki/Nursing_Madonna#/media/File:BernhardClairvaux_Lactatio_SourceUnknown.jpg). Claro, siendo hombre san Bernardo, a pesar de ser muy devoto no podía continuar la cadena lactante de la misma manera que sor Isabel.

12 Sor María de Jesús de Ágreda, *Mística Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia: historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios, reina y señora nuestra, María Santísima, restauradora de la culpa de Eve, y medianera de la gracia, manifestada en estos últimos siglos por la misma Señora a su esclava Sor María de Jesús*, Barcelona: Pablo Riera, 1860; p. 355 (Introducción, sección 17). https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=24161.

de la cruz Jesús le encomienda a Juan (entendido como la humanidad entera) a su madre y su madre al discípulo, de manera que la Virgen se configura como una madre tierna que alimenta con su pecho a penitentes, visionarios y santos.[13] Más adelante en su diario espiritual, sor Isabel Manuela hablará en detalle de esta escena en el Calvario, dirigiéndose a María para recordarle que ella nos ha recibido a todos como sus hijos (48), pero este momento preliminar es clave en el sentido de que dándole María de mamar a la monja, le capacita para jugar el papel materno de María con el Niño (después María le alimentará de nuevo, y se le dirá: "has los oficios de María, y en su natividad velarás esperando su nazimiento el qual será en tu corazón, que le servirá de pesebre") (31, *sic*). La Madre, sor Isabel y el Niño son tres eslabones de una cadena lactante, y la gran gracia para la monja consiste en tener la oportunidad de jugar el papel de la Madre de Dios. María hace posible este favor exquisito. Se embriaga sor Isabel, el Niño sigue mamando y cada vez que traga, ella siente el "gran llamamiento" en sus pechos (los de ella) (27), es decir, es el llamamiento de su corazón que ha mencionado antes, pero se enfatiza ahora la conexión entre pechos y corazón. El rostro del Niño se enciende, "que parece le vertía sangre por los carrillos, junto con alegría", y a ella le agarra el pecho con una mano, mientras le busca el corazón con la otra (27). El Niño junta el corazón y el pecho de Isabel Manuela y los hace uno, igual que la sangre que inflama su cara recuerda su sangre derramada en la cruz.

La monja entrega su corazón, además del alma suya y la de su confesor, y le parece ver que el Niño acepta el regalo. Es cuando ella siente una reacción parecida a la de Santa Teresa en el momento de la Transverberación:[14] "se me movió todo mi cuerpo y hasta sentí se me

13 Ver Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Nueva York: Vintage Books, 1983.

14 Ver el Capítulo 29.13 de la *Vida* de Santa Teresa, cuando un ángel le mete un dardo en lo más profundo de su ser. Cuando lo vuelve a sacar, le parece a la Santa que se lleva con él sus entrañas, causándole un dolor sabroso (*Libro de la Vida*, OCDS Plaza de España, Orden del Carmelo Descalzo Seglar, https://www.santateresadejesus.com/,

movieron las entrañas" (27). Da un paso más: *pide* el corazón del Niño Jesús, después de darle, además del suyo propio, el de su confesor (27). En ese momento le parece ver que se juntan *cuatro* corazones: el suyo, el del confesor, el del Niño y el de "su madre santísima" (27). Se funden los cuatro en uno (28).

Le explora todo el cuerpo del Niño con su mano y determina que los latidos violentos que siente se originan en el pecho de él: pero, le parece entender al Niño decir que lo que le late en el pecho son los dos corazones que *originalmente no eran suyos*, el de Isabel Manuela y el de su confesor (28). Este incidente, entonces, es parecido al intercambio de corazones descrito por Santa Gertrudis y Santa Catalina de Siena, precursoras mencionadas por sor Isabel (37).[15] A continuación, cuando sor Isabel deja al Niño en su sillita, algo le muerde el dedo pulgar de la mano derecha, y ella entiende que ha sido la venganza del demonio, por los favores que había recibido (28).[16] Lo acepta tranquila. Es poca cosa para una persona que ha gozado con el Niño y su Madre.

---

https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Libro-de-la-Vida.pdf, Capítulo 29.13). Mirna Flores y Laura Román también hablan de este pasaje de la *Vida* de Santa Teresa en la Introducción a *De conciencia* (22-23).

15 Para este tema, ver Ana Laura Forastieri, OCSO, "Influencia de Santa Gertrudis en el desarrollo de la devoción al Sagrado Corazón", *Surco: Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur* (https://www.surco.org/content/influencia-santa-gertrudis-desarrollo-devocion-sagrado-corazon); y el cuadro de Giovanni di Paolo, *Santa Catalina de Siena intercambiando su corazón con Cristo* (https://www.meisterdrucke.es/impresion-art%C3%ADstica/Giovanni-di-Paolo/850730/Santa-Catalina-de-Siena-intercambiando-su-coraz%C3%B3n-con-Cristo..html). Otro ejemplo de una santa que experimentó este favor divino fue Santa María Magdalena de Pazzi; ver Manuel García Luque (2020), "Noble, mística y santa: la iconografía de María Magdalena de Pazzi en dos obras inéditas de Duque Cornejo", *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna* 22: 104-109. Tal como sugiere en el título de su artículo, Ana Laura Forastieri establece la conexión entre el favor místico del intercambio de corazones y el culto al Sagrado Corazón que se desarrolla sobre todo a partir del siglo XVII.

16 Sobre el demonio y sor Isabel, ver la Introducción a *De conciencia*, p. 23.

"Que no se haga mi voluntad, sino la tuya" (Lucas 22:42)

Después de este principio tan dramático hace falta una explicación: he dicho que vamos a conocer una "novela" sobre el desarrollo espiritual (o, la perfección espiritual, entendida como progresión en vez de estado) de la protagonista-narradora, pero ¿cómo se cuadra esa expectativa de *progresión* con el hecho de que el texto *comienza* con una experiencia mística avanzada de sor Isabel con el Niño Jesús? ¿No estamos empezando al final del proceso, en su apogeo, si sor Isabel ya está recibiendo favores de este tipo? No. Como dice Santa Teresa en el *Libro de las Fundaciones* 5.10, la culminación de la vida cristiana no consiste en esas vivencias que llamamos "místicas", por muy espectaculares que sean:

> En lo que está la suma perfección, claro está que no es en regalos interiores ni en grandes arrobamientos ni visiones ni en espíritu de profecía; sino en estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios, que ninguna cosa entendamos que quiere, que no la queramos con toda nuestra voluntad, y tan alegremente tomemos lo sabroso como lo amargo, entendiendo que lo quiere Su Majestad.[17]

Se hace la voluntad de Dios viviendo *con* Dios, lo cual se realiza por la gracia habitual o santificante, "una disposición estable y sobrenatural que perfecciona el alma para hacerla capaz de vivir con Dios, de obrar por su amor".[18] La gracia enaltece la naturaleza humana, y

17 Ver Santa Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, OCDS Plaza de España, Orden del Carmelo Descalzo Seglar, https://www.santateresadejesus.com/, https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Las-Fundaciones.pdf.

18 *Catecismo de la Iglesia Católica*, punto 2000 (https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c3a2_sp.html). Ver también el punto 2003: "La gracia es, ante todo y principalmente, el don del Espíritu que nos justifica y nos santifica. Pero la gracia comprende también los dones que el Espíritu Santo nos concede para asociarnos a su obra, para hacernos capaces de colaborar en la salvación de los otros y en el crecimiento del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Estas son las gracias sacramentales, dones propios de los distintos sacramentos".

con ella eleva también las virtudes humanas al plano sobrenatural, mientras que Dios infunde en el alma las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y los dones del Espíritu Santo para que la persona que está siendo perfeccionada –siempre y en todo momento con su libre participación en el proceso– pueda imitar a Cristo, trabajando por el bien de los demás.[19]

Al seguir la trayectoria de sor Isabel Manuela observamos este proceso de santificación. Es verdad que ella goza de unas visiones y experiencias unitivas fuera de lo común, pero esas manifestaciones espirituales tienden hacia la misma meta y están supeditadas a ella: la imitación de Cristo y el servir a los demás. Los encuentros que vive sor Isabel con el Niño Jesús y la Virgen María, por ejemplo, son gracias especiales, o carismas. Son favores, dones o beneficios "gratuitos" y por tanto, "tienen por fin el bien común de la Iglesia", estando "al servicio de la caridad, que edifica la Iglesia".[20] Los favores, entonces, no son para el disfrute de la visionaria, sino para llevar a cabo *a través de ella* la voluntad de Dios.

"No permito que la mujer enseñe ni que ejerza autoridad sobre el hombre, sino que permanezca callada" (1 Timoteo 2:12)

Después de participar en la cadena lactante y el intercambio de corazones, sor Isabel escribe que le atormenta el demonio. Además de morderle el dedo, le enseña una rueda en la que pagará sus pecados

19 *Catecismo de la Iglesia Católica* 1810, 1813, 2003.

20 *Catecismo de la Iglesia Católica* 2003. Ver también *Lumen gentium* 12, (https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html) y 1 Corintios 12 (https://www.biblegateway.com/passage/?search=1%20Corintios%2012&version=NVI).

y errores y le disuade de seguir escribiendo (29).[21] Con frecuencia se sienta en su cama. Ella no le echa directamente la culpa de esto, aunque quizás sea la mayor y la más peligrosa afrenta que le hace, pero el demonio también le infunde una tentación de no comulgar (29). Afortunadamente, sor Isabel vence esa inclinación, comulga y poco después (después también de recibir la instrucción del confesor de que se preparase a concebir al Niño y a su Madre), ve una visión de su alma como una hermosa concha, en la que se encuentran las tres Personas de la Trinidad formando una perla, que es María, Madre de Dios (31). Es significativo este momento porque establece la conexión entre comulgar (recibir el Cuerpo y la Sangre de Cristo y por ende la gracia de Dios) y ser favorecida sor Isabel por una visión de algún aspecto del sagrado misterio –una visión reconfortante y, cuando se plasma en el papel, edificante para los demás, ya que utiliza la monja su carisma visionario para diseminar las enseñanzas de la fe.

Sin dejar de lado la trama de la progresiva santificación de sor Isabel y sus aspectos novelescos, urge recordar que el texto forma parte de otros géneros y tradiciones. Podríamos identificar uno de ellos como una variante (subgénero) de la cuenta de conciencia: la tradición de obras teológicas/espirituales educativas/pedagógicas escritas por mujeres. Desde el siglo XII con Hildegarda de Bingen, las mujeres santas pusieron por escrito sus experiencias místicas y de ahí sus enseñanzas,[22] para fines didácticos. Es conocida la prohibición de San Pablo de que las mujeres cristianas enseñasen a los hombres (1 Ti-

21 La rueda nos recuerda a Santa Catalina de Alejandría y su martirio. Ver por ejemplo Sandra Ferrer Valero, "La leyenda de una mártir, santa Catalina de Alejandría (290-siglo IV)", *Mujeres en la historia*, https://www.mujeresenlahistoria.com/2011/02/la-leyenda-de-una-martir-santa-catalina.html#:~:text=El%20martirio%20de%20la%20rueda&text=Maximiano%20se%20dispuso%20a%20iniciar,La%20joven%20m%C3%A1rtir%20era%20decapitada.

22 Ver Matthew Gabriele y David M. Perry, *The Bright Ages: A New History of Medieval Europe*, Nueva York: Harper Collins, 2021; 171.

moteo 2:12), pero en el caso de la cuenta de conciencia femenina con aspectos instructivos y educacionales, la regla paulina se acata pero no se cumple.[23] Muchas veces el director espiritual (hombre, por supuesto) de la mujer mística-visionaria la avala y la promociona y de esa manera, funcionando los dos como equipo, eluden la prohibición. Los directores espirituales que sirven como presentadores y patrocinadores de sus hijas escritoras reconocen, implícita o explícitamente, que las mujeres a su cargo son favorecidas y señaladas por Dios de una manera especial, y las ven, en cuanto a autoridad espiritual, con un estatus más alto que el suyo propio.[24] El texto que ha compuesto Isabel Manuela de Santa María puede figurar en ese género de textos escritos por mujeres santas (y manejadas por hombres en puestos de autoridad), para dar testimonio de los dones recibidos y reforzar las verdades de la fe, por el bien de otros: de nuevo, éste es el uso productivo del carisma de sor Isabel.

Joaquín, Ana y los traguitos: amamantando juntos

Hemos considerado un subgénero de la cuenta de conciencia, y ahora toca referirnos a una variante de la novela espiritual: la versión más

23 Para este tema en la vida de Santa Teresa de Jesús, ver María José Pérez González (2016), "La virtud sospechosa: Teresa de Jesús y su condición femenina" (*Romance Quarterly* 63:1), donde la estudiosa carmelita hace referencia también a la prohibición de 1 Corintios 14:34, para luego comentar: "Teresa de Jesús no se resigna a esa condena a la mudez" (5).

24 Para este tema de las colaboraciones entre directores espirituales y mujeres santas, ver Cebollada Silvestre (2017): 308; Aviad Kleinberg (2008), *Flesh Made Word: Saints' Stories and the Western Imagination*, Trad. Jane Marie Todd, Cambridge, MA: Harvard UP, p. 6; John Coakley (1994), "Friars, Sanctity, and Gender: Mendicant Encounters with Saints, 1250-1325", en *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, ed. Clare A. Lees, *et al.*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 91-110; y Jodi Bilinkoff (2008), "Soul Mates: Spiritual Friendship and Life-Writing in Early Modern Spain (and Beyond)", en *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, ed. Cordula van Wyhe, Burlington, VT: Ashgate, pp. 143-146.

humana que divina. Si la novela espiritual a lo divino consta de la narración de la santificación de un alma, la novela espiritual a lo humano es una historia de personajes que aparentan estar involucrados en actividades santas, pero en realidad son los protagonistas de una narrativa dramática y profana, muchas veces soñada por uno (o una) de los protagonistas en cuestión. En esta categoría genérica pondremos las fantasías de sor Isabel sobre ella misma con su confesor.[25] Por ejemplo, en esta fase inicial de su historia la autora contribuye al desarrollo de los personajes –los hace *suyos*, en un sentido autorial– poniéndoles nuevos nombres, tomados estos de la tradición extrabíblica. Sor Isabel informa que su alma (o sea, Isabel misma), la concha en que las tres Personas divinas dan forma a María, es Santa Ana, mientras que su confesor hará de San Joaquín:

> [...] parece me daban a entender que mi alma avía concebido a la santísima Virgen, quien era la presiossa perla, y que vuestra merced avía de hacer con mi alma el oficio de señor san Joaquín, quien cuidó de la hermossa concha mi señora santa Anna (31, *sic*).

Aquí sor Isabel hace referencia a información derivada del evangelio apócrifo de Santiago, también conocido como el *Protoevangelium*, libro que narra los orígenes familiares de la Virgen María, las experiencias de su padre Joaquín y su madre Ana. Este texto del segundo siglo de la era cristiana circuló más por Oriente que por Occidente hasta el siglo XVI, en el que se popularizó en una traducción al latín publicada por Guillermo Postel.[26] Sor Isabel lo conocería por lo menos de oídas, y lo adaptó para entender los papeles que asignaba a sí misma y a su confesor. Como buena autora de su propia historia de

25 Han notado las editoras de *De conciencia* que "Para la escritora, el confesor es, además de destinatario, protagonista partícipe de sus visiones místicas" (13).

26 Bart Ehrman y Zlatko Pleše (2011), *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, Oxford University Press; 32.

aventuras, sor Isabel intuye que una manera eficaz de caracterizar a los personajes literarios es tomar prestadas las imágenes de otros personajes literarios, diciendo que aquellos se parecen a estos.

Otros aspectos romántico-novelescos de esta sección son la excitación y la embriaguez que le causan a sor Isabel los encuentros con su confesor (32) y los "traguitos" que le da él a ella para que pueda unirse con "el hermoso hijo de María santísima, nuestra madre" (35) (¿serán tragos verbales? Esperemos…). Ella desea verse con su confesor, los dos "asidos" de los pechos de María, entregando sus almas a Jesús, éstas "purificadas con la sangre de Jesús y exforsadas con la leche de María" (35, *sic*). También pide que le autorice quedarse con el Niño (parece que hay un Niño físico, quizás un muñeco o imagen que ella pueda tener en brazos) y que le siga dando esos traguitos (35). Incendiada por la "llama de amor" que su confesor prendió el día anterior, y sudando hasta pensar en cambiarse de ropa, sor Isabel cierra esta entrega del diario (35). En estas páginas del texto, la imaginación de sor Isabel está entretenida con la figura de su confesor, como si la aventura novelesca y el deseo de fabricar historias protagonizadas por los dos eclipsase el llamamiento a servir a Dios enseñando temas teológicos. En la trayectoria de sor Isabel el progreso es desigual. A ratos ella se entrega más a su ensueño que a la voluntad de Dios.

Protegida y arropada retratista de María

Con la siguiente entrada, sor Isabel empieza sus comentarios de otra manera. Suena diferente. Está todavía intimidada por la empresa de escribir su cuenta de conciencia, bajo el mandato del confesor, pero cambia de orientación. Reconoce sus debilidades. Su confesor le obliga a seguir escribiendo, pero se siente insuficiente, pecadora,

miserable, gusano, sabandija (36).[27] Sabe que necesita ayuda para cumplir el cargo. Temerosa en vez de mandona o exaltada, se pone a orar. Convencida del valor de la "santa obediencia" se arroja al suelo y pide a Dios trino, nombrando una por una a las tres Personas de la Trinidad, que le enseñe a María, reconociendo la relación especial que tiene Nuestra Señora con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, todo para que la Virgen le pueda servir de ejemplo (36). Al Espíritu Santo también le pide la iluminación de su entendimiento, y habiendo invocado a la Trinidad, a María, a los ángeles de la guarda suyo y de su director espiritual, luego recurre a sus precursoras en el oficio literario, convocando "a todas las que se vieron obligadas por santa obediencia a escrevir [sic]": "a mi madre santa Teresa de Jesús, santa Brígida, santa Catalina de Sena, santa Clara, santa Gertrudis, y todas las santas; a la madre sor María de Jesús, a la madre María de la Antigua" (37).[28] Además de ser estas mujeres santas sus modelos para la composición de un testimonio espiritual en general, ya hemos visto que sor María de Jesús puede ser su fuente para la idea específica de

27 Aquí su vocabulario recuerda el de Santa Teresa de Jesús. Ver al respecto Fray Luis Urbano, O. P., "Las analogías predilectas de Santa Teresa de Jesús", *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-analogias-predilectas-de-santa-teresa-de-jesus--0/html/636200e2-a554-4545-b768-403f979adfb7_10.html.

28 Sobre el tema tan comentado de las mujeres espirituales que escriben por obediencia, bajo el mandato de los confesores (pero que en realidad citan ese mandato para disimular su deseo de escribir), ver el todavía fundamental artículo de Francisco Márquez Villanueva (1983), "La vocación literaria de Santa Teresa", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32.2, pp. 355-379, donde Márquez Villanueva dice, elocuentemente, lo siguiente: "Santa Teresa constituye un verdadero ejemplo de irrestañable vocación literaria y de un curso creador limpio e impetuoso. Contemplación y literatura vivieron en ella lado a lado, no en actitud de compromiso o de tregua (como ocurrió con Baltasar Gracián), sino en armónica hermandad y simbiosis. Si su experiencia espiritual dio a su pluma la más fulgurante materia, también su espíritu aprendía a conocerse mejor en aquel cuotidiano ejercicio y no habría llegado donde llegó sin esta otra ascesis de verterse, aquilatado, sobre la página en blanco" (355). Lo mismo se podría observar sobre sor Isabel, tal como comentan las editoras de *De conciencia* en la p. 16 de su Presentación.

alimentarse de los pechos de la Virgen María, y Santa Catalina y Santa Gertrudis para el intercambio de corazones.

Justo después de solicitar la intercesión de las santas y madres, sor Isabel comenta que no ha recibido ninguna respuesta de su confesor sobre las tres entradas que ya le ha mandado, y por eso se ha acobardado (37). Sufre al no recibir contestación porque espera su aprobación y apoyo. Es la primera vez en el texto en que vemos que el destinatario no responde y la remitente se queja… pero no será la última. En el resto del diario, percibimos periódicamente los efectos del distanciamiento del confesor, o director espiritual, "vuestra merced".

¿Me oye?… ¿Me oye?

Ante lo que ella experimenta como abandono, sor Isabel llora (37), se rinde, y recibe en seguida, con sus potencias suspendidas, el favor de la claridad sobrenatural. Divisa un trono, con la Trinidad, y ve a la Virgen María, a quien le da sus lágrimas para que las pueda transformar en "colores [y] matices" para poder "copiar hermosura tan singular", utilizando su pluma como pincel (39). Describe una imagen elaborada de María, que quiere que se realice algún día. María está siendo coronada por las tres divinas Personas, y a sus pies (insiste sor Isabel) hay que poner lo siguiente: "María santísima, refugio de pecadoras, guía de justos y consuelo de afligidos" (40). Cada detalle de la representación de María reviste su significado teológico, para comunicar una enseñanza, tal como el corazón que debe ser visible en medio de su pecho, y dentro de ese corazón, una custodia (39), lo cual recuerda al futuro espectador (cuando se haga realidad la visión de sor Isabel) que *María fue* la primera custodia que acobijó a Jesús. Al día siguiente de elaborar por escrito su retrato de la Virgen, sor Isabel comenta que hay que añadir urgentemente algo que le ha estado "carcomiendo": si a "Vuestra Merced" le parece bien, María debe ser representada siempre con una alabanza,

> [...] para que todas las personas que la vieren la alaben, aunque no sea por devoción, sea por curiosidad de le[e]r las sifras, y, si a vuestra merced le parece, sean por la letanía que se le dize a su Magestad o por el oficio parvo, pero todo en romance (42, *sic*).[29]

Aquí se establece un patrón notable: el destinatario se retrae por la razón que sea, y sor Isabel se ve obligada a rendirse más a Dios, a buscar apoyo divino ya que falta el humano. Cuando hace eso, Dios le infunde visiones, entendimiento, sabiduría y enseñanzas espirituales que pueden servir a los demás. Comprendiendo su carisma, sor Isabel se da cuenta de que su gloriosa visión de María no debe ser para ella sola: hay que elaborarla con explicaciones abajo, escritas en la lengua vulgar, para que pueda atraer (aunque sea por pura curiosidad), ilustrar e inspirar a la gente. Ahora ve al Niño en un jardín dando de comer a unas ovejas, sigue viendo a María y ruega encarecidamente que su director espiritual le comunique su reacción: "por amor de Dios que me avise vuestra merced si he errado que quedo batallando. Lla [ya] conozco que a vuestra merced no le a de agradar" (43, *sic*). Quiere consultar con él en el confesionario: "quisá la semana que entra será Dios servido de que va a vuestra merced en el confesionario, acá dentro no, pero espero respuesta de lo dicho para mi consuelo" (43, *sic*).

Su impaciencia es palpable pero su confesor sigue sin hacerle caso, y mientras tanto ella traza su gran obra sobre María, para poder enseñar a todos que la misericordia que asocian con María es verdaderamente la misericordia y gracia de su Hijo (46). Le pide a María que le proteja a su director, que le conceda los dones del Espíritu Santo (son necesarios para la perfección espiritual), que le defienda siempre, y que le bañe con la "sangre presiosa" de su hijo Jesús (49, *sic*), igual que Santa Catalina de Siena rogaba para que fuese cubierto su confesor

29 Sobre la antigua práctica del "Oficio parvo de la Inmaculada", ver el artículo del mismo nombre, escrito por Alfredo Colorado, Luis Manuel Duyos y Manuel Madueño, en https://espiritualidad.marianistas.org/wp-content/uploads/2014/08/espiritu_de_maria_oficio_parvo_de_la_inmaculada.pdf.

Raimundo de Capua de la sangre de Cristo.[30] Dirigiéndose luego a su director espiritual, sor Isabel dice que le queda "la esperanza de que al fin a de llegar tan dichoso día y así vuestra merced y yo vamos disponiendo para celebrar las bodas con el Divino Cordero" (50). Está pidiendo el favor místico culminante, el matrimonio espiritual con Dios, para ella misma y para su confesor.

En este dramático momento de la trama, el confesor contesta: le manda *entregar todos los corazones a Dios*, el suyo, el de ella, y los de los demás (51). ¿Qué querrá decir con esto? Quizás que sor Isabel se asegure de la orientación correcta de todos los corazones en este proceso –todos deberían estar orientados hacia Dios, sin distracciones mundanas, sin atraerse por ninguna otra persona. Posiblemente, pero sor Isabel no nos da su parecer, sino que pasa a hablar de cómo tiene en brazos al Niño de su confesor (de nuevo, ¿es un muñeco de verdad?) durante las procesiones de la Semana Santa, viendo pasar a Jesús sacramentado, pone su boca en el pecho del niño Jesús, y hace voto de obediencia a Dios y a su confesor, recordando que "vuestra merced" le manda hacer todo lo que Dios le dicta (52).

¡CRISIS!

Luego llega la CRISIS más aguda de todo el diario. Sor Isabel está destruida, "sumamente afligida y confusa" (52). Escribe el tercer día de la Pascua sobre lo que pasó el Sábado de Gloria (51-52). Se reunieron ella y su confesor ese día y por su "desgracia" (así lo ve ella en el momento de escribir), su director espiritual le dijo a su hija en Cristo: "*As*

30 Ver *Contemplata aliis tradere* (el lema dominico, así que el autor será un (o unos) fraile(s) dominico(s) que quiere(n) permanecer anónimo(s)) (2013), "Santa Catalina de Siena (1347-1380). Doctora de la Iglesia (4): El Diálogo", *Religión en Libertad*, https://www.religionenlibertad.com/blog/28891/santa-catalina-de-siena13471380-doctora-de-la-iglesia-4-el.html, particularmente la sección "Sangre, Sangre".

de seguir comulgando aunque no te vea, no puedo llamarte a menudo por no perder tiempo porque ay aquí mucho qué aser" (53, *sic*, cursivas añadidas). Estas palabras hirientes se grabaron en los oídos y el alma de sor Isabel, y las repite obsesivamente durante un par de entradas. Pasa una noche horrenda. Hasta tiene envidia de los seres irracionales, ya que son incapaces de ofender al Creador, y desea ser uno de ellos… pero recapacita, y da gracias a Dios por infundirle un alma adornada de potencias (memoria, inteligencia/entendimiento y voluntad), para poder amarle y servirle (54). Aunque cuando intenta rezar, resulta todo "batallar sobre lo dicho, y vuscar los motivos de aserle yo a vuestra merced perder el tiempo" (54, *sic*).

Decide no comulgar. Pasa el domingo y parte del lunes en ese estado desperado. De repente, se acuerda de Jesús sacramentado, que está expuesto para la adoración. Va "sin dilación" al coro, llora, clama a Jesús como su único consuelo, y le pide que no le desampare, "pues soy tu criatura redemida con tu presiosa sangre" (55, *sic*). Reza las llagas, se entrega "toda" a su voluntad y acompaña a su "Señor Sacramentado" hasta cerca de las doce de la noche, cuando ya se encuentra algo mejor de ánimo (55). En los días siguientes sigue entregándose, reconociendo que si es la voluntad de Dios que sufra, "No está en mi mano" (56).

Cuando se dirige directamente a Dios y reza pidiendo ayuda, recibe el favor de una visión de Jesús bañando su alma, que está a sus pies, como si la estuviera bautizando de nuevo (57). Experimenta un tipo de éxtasis, y solo puede alabar el "gran poder y misericordia" de Dios, con lo cual encuentra "esforzada" su "pobre alma", y se determina a "prosegui[r] comulgando para obedecer" (58). Le parece que ha "crecido" su "interior", pero aun así el demonio se sienta sobre su cama y le impide comulgar (58).

En su entrega siguiente, le dice al confesor que siente molestarle (evidentemente sigue escocida por el rechazo) pero quiere que sepa que sigue obediente aunque está *reventándose* (59). Utiliza este verbo

("reventar") *cuatro veces* en esta breve entrega, a la vez que se queja una vez más de la falta de atención del confesor: "Yo obedecí reventando. Rog[u]é a vuestra merced me embiara respuesta para mi consuelo, pero no e merecido, ni aun siquiera de palabra" (59, *sic*). Al final de la entrega, parece que se despide de él: "Con esto a Dios que me guarde a vuestra merced muchos años. Beso las manos de vuestra merced, su menor hija: Ysabel Manuela de Santa María" (59). El reventarse, romperse, deshacerse, disolverse, y la despedida… Esta experiencia de sor Isabel recuerda las palabras del Evangelio de San Juan 12:24: "si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto". Veremos si lo que percibe ella como un final merecedor de un "adiós" termina siendo un renacimiento fructuoso.

Danos hoy nuestro pan de cada día

Nos preguntamos si han terminado padre e hija. Al final el diario epistolar sigue. Resulta que se han visto, y que de nuevo él le ha "encendido en amor de [su] divino esposo Jesús" (60). Sor Isabel se refugia en su retiro, entra en oración, renueva sus votos y propósitos, y experimenta un deseo muy fuerte de "estrecha y amorosa unión" (60). Anticipa comulgar al día siguiente pero es tal la intensidad del deseo de recibir a su Señor Sacramentado que no duerme en toda la noche (61). A las cuatro de la madrugada, se prepara para la Eucaristía. Entra en oración, sintiendo su alma "grandes ansias por recibir a su querido Esposo" (61).

Casi imperceptiblemente, hemos entrado en otra fase del desarrollo espiritual de sor Isabel. Para entenderla, volvamos a la CRISIS. Por la razón que sea, su director espiritual le avisa a sor Isabel que irá menos a escuchar sus confesiones y sus comentarios sobre su progreso espiritual, pero no por eso debería ella dejar de comulgar. Se supone que la confesión precede a la participación en el rito eucarístico,

pero él le dice que vaya libremente a comulgar, aunque se confiese con menos frecuencia. De nuevo nos tenemos que conformar con la falta de acceso a los pensamientos del confesor. Puede haber tenido varios motivos para decir lo que ha dicho y no sabemos cuál es el más significativo. Posiblemente ha hecho una declaración sencilla y directa que no implica ninguna consideración especial del caso de sor Isabel. En este caso, él está abrumado de responsabilidades, sabe que sor Isabel va bien, y confía en el poder santificante del Cuerpo y la Sangre de Cristo. O, a lo mejor está tan ocupado que ni siquiera se ha planteado la cuestión de si sor Isabel va bien o mal. Puede no haber pensado demasiado en su hija espiritual: igual tiene muchas, y esta es una más. Otra posibilidad: se ha asustado por la intensidad de las experiencias místicas de sor Isabel y ha decidido poner algo de distancia. Esta explicación tendría a su vez dos vertientes: 1) el confesor confía plenamente en la santidad de sor Isabel pero no quiere excitarla más o, 2) el confesor duda de la santidad de sor Isabel, y precisamente por eso no quiere excitarla más.

Hay una interpretación adicional. Es posible que el confesor sí haya meditado sobre el caso de Isabel y que haya decidido, igual que Juan de Prádanos, un confesor jesuita de Santa Teresa de Jesús,[31] que es hora de que la hija espiritual trabaje el desprendimiento de lo creado, incluyendo a las personas… incluyendo a su director espiritual. En el caso de Santa Teresa, esta renuncia a las amistades mundanas fue lo que permitió que recibiera la locución divina en la que Jesús le dijo que ya no quería que tratase con hombres sino con ángeles.[32]

---

31 Ver Felix Ifeanyichukwu Okolo (2021), *The Centrality of the Eucharist in the Experience of Christ of Saint Teresa of Jesús*, Tesis doctoral, Pontifical University Saint Patrick's College Maynooth, National University of Ireland Maynooth, https://mural.maynoothuniversity.ie/14529/, pp. 36-38.

32 Ver la *Vida* de Santa Teresa, https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Libro-de-la-Vida.pdf, Capítulo 24:5.

Si el director de sor Isabel quiso empujar a su hija a dar el mismo paso de desprenderse de las relaciones humanas, por lo visto acertó. A partir de este momento de la novelesca historia espiritual –alrededor de la página 61 de su texto– sor Isabel sigue teniendo experiencias unitivas que la dejan "enbevida en su Criador" (61, *sic*), pero enfatiza cada vez más la hora en que entra en oración (sobre las cinco o incluso las cuatro de la madrugada) sus preparativos para comulgar, el hecho de que los momentos de unión espiritual con Dios ocurren después de la comunión (particularmente 62-72), su rendición expresada con lágrimas, y su sometimiento completo a la voluntad de Dios. Es decir, lo que ella ha percibido como el abandono de su confesor le ha convertido en un alma eucarística que orienta su oración y su vida alrededor de *ese* contacto con Cristo y la manera en que le permite servir a Dios y a los demás, y no tanto en los favores.

Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia Católica, la Comunión de los Santos...

Hay otros indicios de creciente madurez espiritual en sor Isabel. Una vez, después de experimentar un arrobamiento después de comulgar, le entra un deseo fuerte de comulgar de nuevo pero sabe que eso es imposible, y hace una comunión espiritual (63), siguiendo el protocolo correcto en vez de rebelarse, intentando hacer las cosas según sus caprichos. Otro ejemplo de este desarrollo productivo es cuando tiene una visión de Jesús en un jardín. Ella ve a su alma como una oveja a sus pies: le ata con un cordel de oro al cuello, le viste con una túnica blanca, le estrecha "entre su divino pecho" y le "participa de aquellas flores" que parece entender como "las virtudes que debe excitar en esta vida para gozarle en la otra" (63-64; también pide que le dé virtudes necesarias para la perfección en la página 69). Es notable –y nuevo– su énfasis en la adquisición de las virtudes por la gracia divina.

En vez de las visiones en que se alimenta del pecho del Niño Jesús y le da de mamar a él, ahora ve más a Jesús como adulto, como Padre –como dirá un poco más adelante en el texto– y tiene con él otro tipo de contacto físico: él le estrecha a ella entre su pecho, dice sor Isabel, y le enseña las virtudes que (como hemos visto anteriormente) llevan, junto con los dones del Espíritu Santo, a la santidad y perfección cristiana. Ahora la monja escritora tiene presentes a los demás –"deseaba con veras de mi corazón tener de mi mano todos los corazón[es] de todos los nacidos para amarle con todos ellos" (64)–, siendo consciente de que su carisma místico es un don para servir a todos. Reza, obediente, de parte de los demás las oraciones conocidas y compartidas: el Padrenuestro, el Avemaría, el Credo, la Salve (64). Ya no insiste voluntariosamente en ir sola por su propio camino, exigiendo tener en brazos al Niño solo para ella, sino que se entrega a la voluntad de Dios Padre y por eso al Cuerpo Místico, al conjunto de la familia cristiana. Entiende que tiene que seguir el ejemplo de los santos, y no solo para saber describir sus favores extraordinarios: "quisi[e]ra poder aser todo lo que los santos isieron en su servicio, y por su amor" (67, *sic*).

También vemos su crecimiento espiritual en su sana independencia del confesor. Un día se siente tentada a no contarle todos los detalles de una visión (63). Deja pasar mucho tiempo entre el día 9 en que le escribe y el día 22 en que reanuda su cuenta de conciencia (67-68): hay una gran laguna en la historia que solo pertenece a sor Isabel y Dios. Ya no siente tanta necesidad de darle parte inmediatamente al confesor de lo que vive, porque confía más estar en la presencia de Dios. Para la cosmovisión de esta sor Isabel más espiritualmente madura, no es que los intermediarios (los sacerdotes, por ejemplo) no sean necesarios para la vida espiritual, pero tampoco deben convertirse en ídolos, ni inspirar apegos humanos. En esta etapa, hace referencia alguna vez al hecho de que redacta el texto para que lo revise su director, pero ha desaparecido la ansiedad. "Y así, déjolo todo a la concideración y entendimiento de vuestra merced" (70, *sic*), comenta escuetamente, sin preocuparse

demasiado por la reacción de él, ni por el momento en que se la vaya a comunicar: "Vuestra merced registrolo despasio, y quedo esperando enmiende vuestra merced y corrija todo lo que le pareciere digno de ello. Es echo por obediencia" (71, *sic*). Son dos comentarios desapasionados en medio de una descripción larga de su encuentro con Dios, su verdadero Padre. Sor Isabel está tranquila. Ya no sufre por lo que hace o lo que deja de hacer su director. Simplemente sigue rezando el Padrenuestro (70-71), pidiendo la misericordia para todos, esforzándose por ser misericordiosa ella misma, y pensando en cada palabra de esa oración fundamental, igual que Santa Teresa en *Camino de perfección*, donde dedica un buen número de capítulos de este tratado que escribe para sus hijas a elucidar la centralidad del Padrenuestro para la vida de la fe.[33]

Podría, o no, haber tenido en mente este objetivo el confesor cuando le dijo que le iba a ver menos y le mandó seguir comulgando, para que se diera cuenta su hija espiritual de esta verdad y se despegase de él, pero de todas maneras sor Isabel ha asimilado la lección y ya orienta sus pasos por otro camino, más puro, más entregado, más generoso y menos egoísta. En esta última fase de su historia espiritual, o por lo menos de la parte de la historia que nos ha llegado en este texto, sor Isabel continúa recibiendo visiones de las tres Personas de la Trinidad, pero ahora ve además al Padre engendrar al Hijo: con su entendimiento iluminado aprecia el mecanismo de esa relación, y lo transmite, educando a sus lectores sobre esta clave de la fe (72-73). Ve la Encarnación, la formación del cuerpo humano de Jesús (73). Ve la Creación de los seres humanos, cuerpo y alma, con sus potencias (74). Ya está en paz con la razón humana, en vez de renegar de ella como hizo durante su gran crisis, y de hecho se arrepiente de los momentos en que no valoraba los aspectos más nobles de su humanidad: "¿Dónde

33 Ver Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Camino-de-Perfecci%C3%B3n.pdf, Capítulos 27-42.

estaba mi juizio, dónde el uso de la razón, dónde el conocimiento, dónde las potencias y sentidos? Dónde, te pregunta esta ingrata, quando tú, Señor, me participas luz para conocerlo" (74, *sic*). Igual que el San Agustín convertido, arrepentido y agradecido de las *Confesiones*, sor Isabel no deja de expresar su aprecio por lo que ha recibido de Dios, y sobre todo afirma su paternidad entregada: "no sólo no me castigas, sino que como padre amoroso me acaricias, me perdonas y me concedes todos los medios para que mi alma se salve" (75).

Epílogo

Continuando con su orientación hacia Dios exclusivamente, sor Isabel empieza su última entrega del diario epistolar recurriendo a su Padre verdadero ("pido a mi amoroso padre Jesús me dé esfuerzo y alege de mí toda tentación", 75, *sic*), para luego contar que se ha reunido con su confesor y que de nuevo, su alma ha quedado "enardezina [enardecida] en el amor de su amado" (75, *sic*). Sin embargo, la descripción del encuentro recalca elementos nuevos: su director espiritual le ha dado "consejos y dotrina", que ella ha recibido "con amor y consuelo" (75, *sic*). En esta fase final de su peregrinaje espiritual, ya más desapegada, sor Isabel se centra en la recepción, transmisión, enseñanza y aplicación de las verdades de la fe. Su bienestar y serenidad le inspiran una ojeada retrospectiva sobre la historia de su relación con el confesor, como si estuviera reconociendo que está dando fin a su diario. Solo enfatiza su gratitud –nada de quejas– por el poder y la misericordia del Dios que ha ordenado las cosas para que ella pudiera trabajar con su director: "para que encamine mi pobre alma por el camino de la virtud y perfección" (75).

Nos informa también que salió del confesionario con su alma "ansiosa por recevir a su Esposo" (eso es, sacramentado), y su corazón "imflamado en el amor de su divino dueño, Jesús" gracias a la

conversación con el confesor (76, *sic*). Como ya es habitual en ella, se preparó a las cinco de la mañana, entró en oración, recibió a Jesús sacramentado, y al comulgar, tuvo la sensación de que le "sacaban desta vida" (76, *sic*). En sus sentidos corporales estaba como dormida, pero en su interior, "en carne" (pero siempre con los sentidos espirituales) gustaba del verdadero cuerpo y sangre de Cristo, y comenzó a hacerle las peticiones que le había recomendado su director (76). Veía a Jesús estrechar el alma del confesor "entre su divino pecho" –lo mismo que le había visto hacer con su propia alma– y enfatiza la misma paternidad de Jesús para con su director: "lo vi como quando un padre, que ama a su hijo tiernamente, así le alaga y acaricia entre sus brazos" (77, *sic*). Con esta petición cierra el diario:

> Señor y Padre Eterno, aquí tienes en tu divino acatamiento dos almas, quales son la de mi padre espiritual y ministro tuyo, y esta pobresita mía; y como necesitadas de todas las virtudes y bienes eternos llegamos como pobres y me[n]digos a suplicarte nos des todo lo que sabes [que] necesitamos para amarte y servirte en esta vida, para que después de ella te gozamos en tu eterna gloria. Abre Padre Eterno tu divino seno (77-78, *sic*).

Con estas últimas palabras –culminadas por el "Abre Padre Eterno tu divino seno"– ¡qué diferente suena sor Isabel de la que empezó el diario relatando la cadena lactante y el intercambio de corazones! No ha dejado de tener visiones espectaculares y experiencias místicas unitivas, pero como dice Santa Teresa de Jesús, eso no es lo que indica la perfección espiritual. Siguiendo ya un plan de vida ordenado, centrado en la Eucaristía, sor Isabel, entregada al bien de los demás, está a deseo de poseer virtudes para servir mejor. La monja autora ha sido transformada. Si esa conversión ha sido en parte obra consciente y deliberada del confesor, no lo sabemos. Lo que sí podemos concluir es que al retirarse sin cortar del todo con ella, su director le ha obligado a sor Isabel a someterse más a Dios, a entregarse más, y al hacerlo, ella ha descubierto su

filiación divina –el hecho de que es verdaderamente hija de Dios– y que lo es su confesor también. Los dos son hijos del Padre, "pobres y mendigos" en el sentido de que el estatus mundano no es lo que importa aquí. Ya da igual quién tenga la autoridad humana en esta colaboración de padre e hija. Los dos simplemente quedan esperando la gracia de Dios que les vaya a equipar con las virtudes y los dones para poder servir y hacer la voluntad divina.

Puesto que su texto no continúa, por lo menos hasta que se encuentren más expedientes en el archivo, éste es el final de la historia de sor Isabel y su misterioso "vuestra merced". ¿Qué habrá pensado él de la evolución de su hija espiritual? Lo más probable es que no sepamos nunca, pero podemos decir con seguridad que sor Isabel ha elaborado una narrativa fascinante sobre el desarrollo de la santidad. Ha domado y canalizado los impulsos de su fantasía para dejar claro que el verdadero protagonista –el personaje principal– de su gran novela es el Espíritu Santo. Los demás personajes son secundarios y derivan su interés solo por su orientación fija en Dios. Además, ha profundizado y reforzado el aspecto didáctico, evangélico y caritativo de las visiones y experiencias místicas de su cuenta de conciencia. Cerrando el texto recordando una imagen que figuró en el principio, la autora sor Isabel junta y armoniza hilos genéricos de la misma manera que ve al Niño Jesús fundir varios corazones en uno. A la vez que goza de la unión mística en el matrimonio espiritual –puro regalo de Dios que sor Isabel no hace nada más que recibir– ella juega un papel activo ejerciendo su agencia autorial para lograr la unión textual de su narración.

Estará contenta porque sigue sirviendo desde el cielo, además de con sus oraciones que siempre han sido eficaces, ahora de un modo nuevo, ya que su testimonio se ha publicado y va llegando a lectores contemporáneos. Demos gracias a las estudiosas que han trabajado por sacar a la luz su historia: Clara Ramírez, Claudia Llanos, Mirna Flores y Laura Román.

Obras citadas

Agustín de Hipona, Santo. *Confesiones*. Biblioteca Digital de la Universidad Virtual Hispánica de México. https://bdigital.uvhm.edu.mx/wp-content/uploads/2020/07/san-Agustin-Confesiones.pdf

Bilinkoff, Jodi (2008). "Soul Mates: Spiritual Friendship and Life-Writing in Early Modern Spain (and Beyond)". En *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*. Ed. Cordula van Wyhe. Burlington, VT: Ashgate, pp. 143-54.

Catecismo de la Iglesia Católica (2000). https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c3a2_sp.html.

Cebollada Silvestre, Pascual, sj (2017). "El acompañamiento espiritual en la historia". *Revista CONFER* 56.214, pp. 293-313. https://www.confer.es/636/activos/texto/6286-el-acompanamiento-espiritual-en-la-historia.pdf.

Coakley, John (1994). "Friars, Sanctity, and Gender: Mendicant Encounters with Saints, 1250-1325". En *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*. Ed. Clare A. Lees, *et al.* Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 91-110.

Colorado, Alfredo, Luis Manuel Duyos y Manuel Madueño (1964). "Oficio parvo de la Inmaculada". *Espiritualidad Católica Marianista*. https://espiritualidad.marianistas.org/wp-content/uploads/2014/08/espiritu_de_maria_oficio_parvo_de_la_inmaculada.pdf

Concilio Vaticano Segundo (1964). *Lumen gentium*. 21 noviembre 1964. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

Contemplata aliis tradere (2013). "Santa Catalina de Siena (1347-1380). Doctora de la Iglesia (4): El Diálogo". *Religión en Libertad*. https://www.religionenlibertad.com/blog/28891/santa-catalina-de-siena13471380-doctora-de-la-iglesia-4-el.html.

Ehrman, Bart y Zlatko Pleše (2011). *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*. Nueva York: Oxford University Press.

Ferrer Valero, Sandra (2011). "La leyenda de una mártir, santa Catalina de Alejandría (290-siglo IV)". *Mujeres en la historia*. 19 febrero 2011. https://www.mujeresenlahistoria.com/2011/02/la-leyenda-de-una-martir-santa-catalina.html#:~:text=El%20martirio%20de%20la%20rueda&text=Maximiano%20se%20dispuso%20a%20iniciar,La%20joven%20m%C3%A1rtir%20era%20decapitada.

Forastieri, Ana Laura, OCSO (sin fecha, consultado 24-6-2022). "Influencia de Santa Gertrudis en el desarrollo de la devoción al Sagrado Corazón". *Surco: Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur*. https://www.surco.org/content/influencia-santa-gertrudis-desarrollo-devocion-sagrado-corazon.

Gabriele, Matthew y David M. Perry (2021). *The Bright Ages: A New History of Medieval Europe*. Nueva York: Harper Collins.

García Luque, Manuel (2020). "Noble, mística y santa: la iconografía de María Magdalena de Pazzi en dos obras inéditas de Duque Cornejo". *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna* 22, pp. 104-109.

Isabel de la Trinidad, Santa. *Oración a la Santísima Trinidad.* Aleteia. org. https://es.aleteia.org/2016/10/29/oracion-a-la-santisima-trinidad-por-santa-isabel-de-la-trinidad/.

Isabel Manuela de Santa María (2016). *De conciencia*, ed. Clara Ramírez y Claudia Llanos. Transcripción Mirna Flores y Laura Román. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación. Escritos de Mujeres Siglos XVI al XVIII. www.iisue.unam.mx/libros.

Kleinberg, Aviad (2008). *Flesh Made Word: Saints' Stories and the Western Imagination.* Trad. Jane Marie Todd. Cambridge, MA: Harvard UP.

María de Jesús de Ágreda (1860). *Mística Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia: historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios, reina y señora nuestra, María Santísima, restauradora de la culpa de Eve, y medianera de la gracia, manifestada en estos últimos siglos por la misma Señora a su esclava Sor María de Jesús.* Barcelona: Pablo Riera. https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=24161.

Márquez Villanueva, Francisco (1983). "La vocación literaria de Santa Teresa". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32.2, pp. 355-379.

Okolo, Felix Ifeanyichukwu (2021). *The Centrality of the Eucharist in the Experience of Christ of Saint Teresa of Jesús.* Tesis doctoral. Pontifical University Saint Patrick's College Maynooth. National University of Ireland Maynooth. https://mural.maynoothuniversity.ie/14529/.

Paolo, Giovanni di (sin fecha, página consultada 24-6-2022). *Santa Catalina de Siena intercambiando su corazón con Cristo.* https://www.meisterdrucke.es/impresion-art%C3%ADstica/Giovanni-di-Paolo/850730/Santa-Catalina-de-Siena-intercambiando-su-coraz%C3%B3n-con-Cristo..html.

Pérez González, María José (2016). "La virtud sospechosa: Teresa de Jesús y su condición femenina". *Romance Quarterly* 63.1, pp. 4-13.

Teresa de Jesús, Santa. *Camino de perfección.* OCDS Plaza de España. Orden del Carmelo Descalzo Seglar. https://www.santateresadejesus.com/. *https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Camino-de-Perfecci%C3%B3n.pdf.*

_____*Libro de las Fundaciones.* OCDS Plaza de España. Orden del Carmelo Descalzo Seglar. https://www.santateresadejesus.com/. https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Las-Fundaciones.pdf.

_____*Libro de la Vida.* OCDS Plaza de España. Orden del Carmelo Descalzo Seglar. https://www.santateresadejesus.com/. https://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Libro-de-la-Vida.pdf.

Urbano, Fray Luis, O. P. "Las analogías predilectas de Santa Teresa de Jesús". *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.* https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-analogias-predilectas-de-santa-teresa-de-jesus--0/html/636200e2-a554-4545-b768-403f979adfb7_10.html.

ARTEMISIA GENTILESCHI: DE HEROÍNA MALDITA A MAESTRA DEL BARROCO ITALIANO (1593-1652)

ARTEMISIA GENTILESCHI: FROM CURSED HEROINE TO MASTER OF THE ITALIAN BAROQUE (1593-1652)

Elena Trapanese
Universidad Autónoma de Madrid
elena.trapanese@uam.es
https://orcid.org/0000-0002-6676-4172

Resumen

Artemisia Gentileschi fue una de las pintoras más brillantes del Barroco italiano y europeo. A partir del siglo XX su vida tormentosa y su obra han sido objeto de lecturas, interpretaciones y recreaciones que la han a menudo convertido en una heroína maldita. En el presente ensayo intentaremos acercarnos a la vida y a la obra de la pintora para presentarla, más allá de los traumas que le tocó vivir, como una excelente artista y maestra del siglo XVII.

Abstract

Artemisia Gentileschi was one of the most brilliant baroque painters. Since the twentieth century, her stormy life and her work have been the subject of readings, interpretations and recreations that have often turned her into a cursed heroine. In this essay, we will try to approach the life and work of the painter in order to present her, beyond the traumas she lived through, as an excellent artist and master of the 17th century.

Introducción

¿Ha pintado todo esto una mujer?
R. Longhi

Los museos son y han sido importantes lugares de «autoridad cultural», de construcción de la memoria entendida como factor de anclaje desde un punto de vista individual y social: en las salas de los museos encontramos «referencias de construcción subjetiva» que nos permiten (o no) sentirnos como seres legitimados por nuestra cultura –en el hacer, en el decir, en el pensamiento–, seres que merecen ser tenidos en cuenta «en la construcción de un conocimiento común».[1] Dicho en otros términos, los museos tienen una importante «misión antropológica»:

> [son] instrumentos de orientación histórica y afectiva, sobre los que se asientan y se legitiman las identidades colectivas. La consideración del patrimonio y del museo como recurso, su capacidad como dinamizador social, cultural o económico, fuertemente desarrollada a partir de los años ochenta, se ha completado por su actual dimensión de política cultural. Como tal política pública, los museos están ya implicados en una gestión basada en la participación plural y la diversidad de agentes.[2]

Sin embargo, los museos son y han sido también lugares de ausencias y exclusiones; en palabras de Peio H. Riaño, han contribuido a la construcción de una «normalidad excluyente»[3] que ha invisibilizado a las mujeres artistas. Como han subrayado Marián López y Antonia Fernández, estamos hablando de un fenómeno injusto y doloroso:

---

1 Marián López Fernández Cao, Antonia Fernández Valencia, «Museos en femenino: un proyecto sobre igualdad, empoderamiento femenino y educación», *Storia delle Donne*, 14 (2018), p. 106. DOI: 10.13128/SDD-25661.

2 *Ib.*, p. 105.

3 Peio H. Riaño, *Las invisibles. ¿Por qué el Museo del Prado ignora a las mujeres?*, Madrid, Capitán Swing, 2020, p. 23.

> La exclusión de personas de la memoria de la cultura a la que se pertenece no sólo es un hecho injusto sino doloroso. Injusto en la medida en que no sólo no refleja lo que ha sucedido en la historia, sino que refleja una visión sesgada, manipulada y falsa sobre el grupo social al que se extraña del grupo, ofreciendo a ese grupo excluido un reflejo degradado, hilarante, menospreciado y cercano a la incapacidad e inutilidad. Y es un hecho doloroso porque, unido a la necesidad de trascendencia del ser humano –sea este ser humano hombre o mujer, pobre o rico– el hecho de saberse sin trascendencia en la cultura y en la propia historia, sea esta historia con mayúsculas o con minúsculas, convoca al ser a un vivir sin futuro.[4]

Las mujeres, cuando visitamos un museo, nos encontramos con nuestra propia «ausencia» y «prescindibilidad».[5] Para que podamos entender la portada de esta invisibilización, es suficiente seguir a las dos profesoras en el informe que ofrecen acerca de la ausencia de artistas en dos museos madrileños, el Museo del Prado y el Reina Sofía. De la vasta colección del Prado, que «se compone de aproximadamente 7600 pinturas, 1000 esculturas, 4800 grabados y 8200 dibujos», «sólo 83 han sido realizadas por 36 mujeres, es decir un 0,3%».[6] En 2009, el Museo exponía 1000 obras y no había ninguna realizada por mujeres y de las pocas conservadas en los almacenes, «sólo 7 aparecían en la web. […] 76 no tenían ninguna información».[7] Aunque mejor, la situación en el Museo Reina Sofía no resultaba especialmente alentadora:

> El número de obras en la colección era de 4.078, de las cuales sólo 508 eran obras de mujeres (12,46%). El total de obras expuestas era de 1.020, de las cuales se mostraban sólo 56 (5,5%) de mujeres. Es decir, que si en los fondos había un exiguo 12%, esta proporción bajaba a la mitad cuan-

4 Marián López Fernández Cao, Antonia Fernández Valencia, «Museos en femenino…», *o. c.*, p. 107.

5 *Ib.*

6 Marián López Fernández Cao, Antonia Fernández Valencia, «Museos en femenino…, *o. c.*, p. 111.

7 *Ib.*

> do se hablaba de las obras expuestas. Con respecto a las 3.117 adquisiciones realizadas entre los años 2000 y 2010, sólo 416 (13,35%) fueron de mujeres. La colección permanente tiene una presencia escasísima de mujeres artistas contemporáneas, con grandes huecos de artistas que, sin embargo, están vivas todavía.[8]

Afortunadamente, la situación ha ido cambiando y numerosas han sido las exposiciones, los proyectos didácticos y las publicaciones que han reivindicado la necesidad no sólo de seguir y profundizar en el rescate de figuras olvidadas por la historia del arte, sino también en la revisión crítica del propio canon. Un canon que, si bien hoy día admite la recuperación momentánea de algunas figuras, luego las devuelve a la invisibilidad: una vez terminadas las exposiciones temporales, las obras expuestas regresan a los almacenes, no se incorporan a la colección permanente de los museos.

Estrella de Diego recuerda que fue la historiadora del arte estadounidense Linda Nochlin quien, en 1971, se atrevió a plantear por primera vez «una de las cuestiones más radicales»: «"¿Por qué no ha habido grandes mujeres artistas?"».[9] La evidente provocación de la historiadora, como es sabido, ha sido el *íncipit* de numerosas lecturas, interpretaciones, debates. Estrella de Diego comenta al respecto:

> ¿Y si la pregunta fuera otra? ¿Y si lo importante no fuera la falta de "grandes" mujeres artistas, sino desde dónde se ha dictado el criterio de "calidad" que a lo largo de la historia ha excluido a esas mujeres y a otros artistas "secundarios", países, períodos…, que poco a poco se rescatan para conformar un modo diferente de contar las historias? Son esas exclusiones y esa ignorancia las que, como rutina, han atribuido las obras de las artistas a los padres, maridos, amantes, maestros…, ponien-

8 *Ib.*, p. 112.

9 Estrella de Diego, «Prólogo. Artemisia Gentileschi: la pintora y sus leyendas», en *Artemisia Gentileschi. Cartas precedidas de las Actas del proceso por estupro*, Madrid, Cátedra, 2016, p. 9.

> do en entredicho la imposibilidad de una producción no solo de calidad sino "canónica" ejecutada por una mujer.[10]

Sugería Nochlin que tendríamos que «impugnar las suposiciones que subyacen a la pregunta "¿Por qué no han existido grandes mujeres artistas?"».[11] Porque este canon excluyente, ante la evidencia con respecto a la autoría de la obra, ha terminado por solucionar el problema «recurriendo a la absurda conclusión de que esa determinada artista, canónica y excelente, poseía "cualidades masculinas" en su excepcionalidad. Dicho de otro modo, tenía algo de "genio"».[12]

Esta es la suerte que le ha tocado también a una de las más grandes artistas del Barroco italiano y europeo: la pintora Artemisia Gentileschi.

Judith o el redescubrimiento de Artemisia Gentileschi

Es sorprendente que el primer crítico de arte en rescatar a la figura de Artemisia Gentileschi fuera, sólo a principios del siglo XX, Roberto Longhi, en un artículo publicado en 1916 en la revista *Arte* y titulado: «Gentileschi padre e figlia»[13] El crítico italiano, a quien debemos una importante recuperación de la pintura de Caravaggio y de sus seguidores[14] que marcó un cambio fundamental en los estudios de historia

10 *Ib.*, pp. 11-12.

11 Linda Nochlin, «¿Por qué no han existido grandes artistas mujeres?», en Karen Cordero Reiman e Inda Sáenz (Coord.), *Crítica feminista en la teoría e historia del* arte, México, Universidad Iberoamericana / Conaculta, 2007, p. 19.

12 *Ib.*

13 Roberto Longhi, «Gentileschi padre e figlia», *Arte*, n. 19 (1916), pp. 245-314.

14 Roberto Longhi (1890-1970) dedicó gran parte de sus estudios y escritos a la obra de Michelangelo Merisi –"Caravaggio"– y a sus seguidores en el sur de Italia. Fue uno de los principales artífices de la valoración del pintor, de quien supo subrayar y estudiar los rasgos de gran modernidad.

del arte en Italia, había quedado estupefacto observando uno de los cuadros más célebres de la pintora romana, *Judith degollando a Holofernes* (figura 2). Sorprendido por la belleza y la violencia de la imagen, comentaba:

> ¿Quién podría pensar que en una sábana estudiada en candores y sombras heladas dignas de un Vermeer de tamaño natural, iba a ocurrir una carnicería tan brutal y atroz [...]? Pero –uno tiene casi ganas de decir– ¡esta mujer es terrible! ¿Ha pintado todo esto una mujer? Imploramos gracia.[15]

Conocido en el episodio del Antiguo Testamento retratado por Artemisia Gentileschi: la ciudad de Betulia (Israel) está a punto de ser derrotada por el comandante Holofernes. Una joven viuda, Judith, decide ayudar a su ciudad y, fingiendo querer seducir a Holofernes, entra en el campamento del enemigo y consigue embriagar al comandante hasta hacerle perder la voluntad. Precisamente en este momento, ayudada por su sirvienta, le corta la cabeza y la lleva a la ciudad como trofeo. Los enemigos, confundidos y conmovidos tras haber descubierto a su general decapitado, viven un momento de debilidad y son derrotados con facilidad por los habitantes de Betulia.

El episodio siempre tuvo un gran éxito –pensemos en las versiones de Botticelli[16] o Caravaggio[17]–, pero cabe señalar que durante el Barroco el momento de la decapitación, por su crudeza, adquirió un verdadero protagonismo desde el punto de vista iconográfico. No sorprende, por tanto, que Artemisia Gentileschi haya dedicado al mito

---

15 Roberto Longhi, *Gentileschi padre e figlia*, con un estudio de Mina Gregori, Milán, Abscondita, p. 65 (la traducción es nuestra). Eva Menzio ha publicado, en español, varios fragmentos del ensayo gentilesco en «Autorretrato como alegoría de la pintura», en *Artemisia Gentileschi. Cartas precedidas de las Actas del proceso por estupro*, *o. c.*, pp. 45-69.

16 Véase el díptico *Descubrimiento del cadáver de Holofernes* y también *Regreso de Judith a Betulia* de Sandro Botticelli, conservado en los Uffizi de Florencia.

17 *Judith y Holofernes* de Carvaggio (1598-1599), conservado en Palacio Barberini.

bíblico numerosas obras: no sólo las dos versiones del momento del degollamiento de Holofernes,[18] sino también las dos versiones de *Judith y su sierva.*[19]

Longhi comentaba que la obra de Artemisia destacaba, con respecto a otras versiones del mito, por su crudo realismo, su altísimo nivel pictórico y por «la impasibilidad y distanciamiento» de la mirada de la pintora, así como de la propia Judith quien, fielmente ayudada por su sirvienta, aferrando con las manos los cabellos de Holofernes, asestaba con la otra mano el golpe mortal, distanciándose lo suficiente para que la sangre no salpicara sobre su hermoso vestido. Roberto Longhi observaba que en la escena no había nada reconducible a formas de sadismo:

> [...] lo que sorprende es la impasibilidad ferina de quien ha pintado todo esto y ¡ha conseguido incluso detectar que la sangre, brotando con violencia, puede salpicar con dos orlas de gotas el chorro central! ¡Os digo que es increíble! ¡Y luego, por favor, dad a la señora Stiattesi –tal es el nombre de casada de Artemisia– tiempo para elegir el puño de la espada que debe servir para la ocasión! Por último, ¿no os parece que el único gesto de Judith es el de apartarse lo más posible para que la sangre no manche su traje recién estrenado de seda amarilla?[20]

El crítico italiano creía que Artemisia había sido no sólo la gran seguidora y heredera de la pintura paterna, sino una figura peculiar y distinta con respecto a otras de sus contemporáneas:

> Nos parece que es la única mujer en Italia que ha sabido lo que es la pintura, y el color, y el impasto, y otros elementos esenciales similares; no hay que confundirla, por tanto, con la desvaída serie de famosos

18 Las dos versiones de *Judith degollando a Holofernes* fueron realizadas en 1612-1613 y 1620, respectivamente.

19 La primera versión de *Judith y su sierva* está fechada a 1618-1619; la segunda fue realizada entre 1625 y 1627.

20 Roberto Longhi, *Gentileschi padre e filgia, o. c.*, p. 65.

> pintores italianos; y en su época sólo podía ser comparada con Judith Leyster. No hay nada en ella, al menos a primera vista, de la *peinture de femme* que es tan evidente en el colegio de las hermanas Anguissola, en Lavinia Fontana, en Madonna Fede Galizia, en Caterina Ginnasi, en Giovanna Garzoni, o en las pintoras de *Donna* o *Foemina*. De hecho, se puede ver un temperamento que, de haber vivido en París después de mediados del siglo pasado, se habría parecido un poco a Mary Cassatt.[21]

Cabe destacar, entre las recuperaciones de la figura de Gentileschi, la espléndida novela de Anna Banti, titulada *Artemisia*.[22] Se trata de la primera biografía novelada de la artista barroca, que Banti reescribió después de haber perdido el manuscrito original en el bombardeo nazi de Florencia en 1944:

> Bajo el bombardeo de mi casa he perdido a Artemisia, mi compañera de hace tres siglos, que respiraba tranquila, dormida en mis cien páginas escritas. He reconocido su voz mientras, desde las arcanas heridas de mi espíritu, salen a borbotones tumultuosas imágenes que son, al mismo tiempo, las de Artemisia quemada, desesperada, convulsa, antes de morir como un perro atropellado. [...] Bajo las cenizas de las explosiones, sin lágrimas, empiezo a hablar: ¿y la ventana en el Borgo San Jacopo por la que te asomabas al Arno?, ¿y el retrato de aquella compañera tuya cantante, enterrada en Santa Felicita? Se me escapa; o es ahora demasiado pequeña, lactante, como los lactantes de los refugiados que, en los soportales, empiezan de nuevo a llorar de hambre.[23]

Paseando entre las ruinas de la ciudad, mientras resembla las piezas de un presente herido (y las partes del escrito perdido), Anna Banti reconstruye también la memoria fragmentada, parcial e incompleta que nos ha llegado de la vida y de la obra de Artemisia Gentileschi. Sin embargo, pese a las grandes cualidades literarias del texto, la escritora

---

21 *Ib.*, p. 57.

22 Anna Banti, *Artemisia*, Florencia, Sansoni, 1947. La novela ha sido traducida en español: *Artemisia*, traducción de Carmen Romero, Cáceres, Periférica, 2020.

23 *Ib.*, p. 12.

italiana inaugura una larga historia de interpretaciones y relecturas de la obra de Artemisia en relación a la violencia padecida y termina por leer algunas de sus obras como la manifestación de un deseo de venganza hacia su violador, visible en el protagonismo inusual que grandes figuras femeninas (Judith, Susana, Lucrecia, Cleopatra, etc.), adquieren en sus lienzos.

Después del temprano interés de Longhi y Banti, habrá que esperar las últimas dos décadas del siglo XX y principios del XXI para hablar de un verdadero redescubrimiento de Artemisia Gentileschi. En un artículo de 1979, también Roland Barthes confesaba haberse quedado fascinado, como Longhi, por *Judith degollando a Holofernes* de Artemisia. Según el escritor, la obra gentilesca encerraba «todos los ingredientes de una novela; su belleza reside en que contiene una energía "literaria"».[24] El óleo era para Barthes un cuadro-novela, cuya fuerza residía en haber invertido los papeles clásicos del mito bíblico: clásicamente, «el patetismo de la escena debería ser religioso y patriótico; lo es sin duda, pero se le superpone otra ideología que nosotros los modernos leemos claramente: la reivindicación femenina».[25] Barthes afirmaba que la obra de Artemisia destacaba por dos genialidades: la primera consistiría en haber alterado el relato bíblico, poniendo en el cuadro no a una, sino a dos mujeres («en la versión bíblica la sierva espera fuera») colaborando para un mismo fin; la segunda genialidad consiste en haber puesto en evidencia la diferencia social de las dos mujeres: Judith aparece disgustada, aunque resuelta, y se aleja del cuerpo de Holofernes para no mancharse el vestido; la sirvienta sujeta el cuerpo del comandante y «conserva su rostro tranquilo, inexpresi-

24 Roland Barthes, «Nota sobre 'Judith y Holofernes'», en *Artemisia Gentileschi. Cartas precedidas de las Actas del proceso por estupro, o. c.*, p. 74. El texto de Barthes fue publicado en 1979 en el número monográfico (*Artemisia*) de *Mot pour Mot / Word for Word* (n. 2, pp. 8-13).

25 *Ib.*, pp. 73-74.

vo»,[26] denotando cierta costumbre, como si estuviera participando en la matanza de un animal.

Pese al texto de Barthes, es sólo en los años ochenta que se publicarán dos textos fundamentales para la recuperación de nuestra pintora: el estudio pionero de Mary Garrard, *Artemisia Gentileschi. The Image of the Female Hero in Italian Baroque Art*[27] pero también la publicación, en italiano y francés, de *Atti di un proceso per stupro*,[28] es decir, las actas –precedidas por algunas cartas– del proceso que en 1612 vio acusado Agostino Tassi por haber abusado de la joven artista.[29] Como ha subrayado Estrella de Diego, en esta década la figura de Artemisia se convirtió en un símbolo feminista de denuncia de todos los abusos, físicos y de poder, que las mujeres habían sufrido a lo largo de la historia; fue objeto de un redescubrimiento, pero también de una re-creación:

> [...] incluso a finales de los años 90 del XX la figura de la pintora seguía estando sometida a narrativizaciones distorsionadas, las que a partir de la violencia de su vida [...] la presentaban como una heroína

26 *Ib.*, p. 74. Sobre la primera de estas "genialidades", comentará Eva Menzio: «Sorprende la figura de la criada, que, contrariamente a cualquier referencia bíblica, aparece como parte activa en este asesinato. No es el odio por Holofernes lo que la empuja, sino la devoción por su señora. ¿Cuál es, pues, el mensaje que Artemisia quiere transmitir poniendo en el centro del cuadro a una joven cómplice? ¿Quiso evidenciar la importancia de una complicidad, de una solidaridad femenina que a ella, "distinta" en cuanto pintora, sin duda le faltó?» («Autorretrato como alegoría de la pintura», *o. c.*, p. 59).

27 Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1989. La investigadora explicaba el olvido padecido durante siglos por Artemisia y su obra en los términos siguientes: «The conclusion is, I think, inescapable: Artemisia Gestileschi has been neglected because she was female» (p. 4).

28 Artemisia Gentileschi / Agostino Tassi, *Atti di un processo per stupro*, Milán, Edizioni delle Donne, 1981.

29 Para el estudio del redescubrimiento de Artemisia Gentileschi a finales del siglo XX, cabe destacar también el catálogo editado por Roberto Contini and Gianni Papi y titulado *Artemisia* (Roma, De Luca, 1991), como el artículo de Elizabeth Cropper, «Artemisia Gentileschi, la 'pittora'», *Barocco al femminile*, edición de Giulia Calvi (Roma, Laterza, 1992), pp. 191-218.

> feminista, dueña de su vida o, al menos, que era capaz de sobreponerse a los reveses[30].

Sobre este mismo tema, Elizabeth Cohen comenta en un brillante artículo:

> Distinguished by the dramatic subjects, vivid colors, and contrasting lights and darks of Caravaggio's baroque school, the paintings of Artemisia Gentileschi recently have enjoyed a deserved rebirth of interest and admiration. Feminist critics, in particular, have celebrated these works because not only were they created by a skillful and independent female artist, but also they yield a gallery of images of strong women. In the limelight of gender studies, Artemisia has been resurrected from obscurity as an artistic amazon, a heroine of resistance to patriarchy, a potent woman whose work recognizes and lauds her own kind. Ironically, much of Artemisia's reputation now, as in past centuries, still rests less on her accomplishments than on an adolescent misfortune.[31]

La fuerza pictórica de Artemisia Gentileschi no debería ser leída sólo como el resultado de un trauma o el producto de un abuso. «¿Qué pasaría –se pregunta Estrella de Diego– si Gentileschi fuera una "gran" artista sin más?».[32] ¿Qué pasaría si dejáramos de psicologizar su obra o, en el peor de los casos, de sexualizarla[33]? ¿Qué pasa-

---

30 Estrella de Diego, «Prólogo…», *o. c.*, p. 22.

31 Elizabeth S. Cohen, «The Trials of Artemisia Gentileschi: A Rape as History», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 31, n. 1 (primavera 2000), p. 47.

32 Estrella de Diego, «Prólogo…», *o. c.*, p. 18.

33 Véase María del Mar Ramírez Alvarado, «Artemisia Gestileschi y la "sexualización" de su obra», *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, n. 15(28), 2020, pp. 322-337. https://doi.org/10.14483/21450706.16274.
Observa Elizabeth Cohen al respecto: «Combining irresistibly sex, violence, and genius, like the story of Heloise and Abelard, the rape of Artemisia Gentileschi has been retold many times. So often, indeed, and with such relish that this episode overshadows much discussion of the painter and has come to distort our vision of her. In the past as well as in the recent renewal of interest in Artemisia, biographers and critics have had trouble seeing beyond the rape. In her case the old-fashioned notion that women are defined essentially by their sexual histories continues to reign, as if a girl who suffers assault must be understood as thereafter a primarily sexual creature. Not only did Artemisia Gentileschi suffer sexual violence in the past, but also, because of these judicial documents, her reputation continues to be violated in the present by

ría si dejáramos de permitir que un evento traumático condicionara, como punto de partida exclusivo, la lectura de la obra de Artemisia? Podríamos reconocer a una gran artista barroca, reconocerla no sólo como mito o heroína maldita, sino como maestra, como un referente imprescindible de construcción subjetiva y cultural. Para ello, no hay que obviar su vida, más bien hay que estudiarla como circunstancia de su producción, intentando no caer en fáciles *clichés*.

Tras las huellas de «maestra Artemisia»

Artemisia Gentileschi nació en Roma, el 8 de julio de 1593. De su madre, Prudencia Montone, se sabe muy poco;[34] más conocido es su padre, Orazio, uno de los grandes seguidores de Caravaggio en Italia:[35] «de la misma escuela artística [de Caravaggio], Gentileschi lleva una vida distinta, más ordenada que sus amigos. Ha tenido que criar a tres hijos él solo; es un hombre serio, colérico y hosco».[36] Artemisia creció en uno de los barrios romanos predilectos por los artistas de la época, Campo Marzio, y muy pronto comenzó a acercarse a la pintura, teniendo a su padre como primer maestro y guía y de quien aprendió los secretos del dibujo anatómico y el uso caravaggesco de las luces y las sombras.

Es precisamente el padre de Artemisia quien nos ofrece unas primeras pistas sobre la formación de la pintora. En una carta escrita en 1612 y dirigida a la duquesa de Lorena, confesaba tener a una hija y a

---

an overly sexualized interpretation» («The Trials of Artemisia Gentileschi: A Rape as History», *o. c.*, p. 47).

34 Es probable que la madre de Artemisia muriera cuando la artista era una niña.

35 Sobre la vida y la trayectoria artística de Orazio Gentileschi, véase el estudio de Roberto Longhi y, también, el ya mencionado ensayo de Eva Menzio («Autorretrato como alegoría de la pintura», pp. 48-49).

36 Annemarie Sauzeau Boetti, «Nota sobre un fresco», en *Cartas precedidas de las Actas del proceso por estupro, o. c.*, p. 35.

tres hijos, pero que ninguno de ellos –excepto Francesco, «que llegó a ser ayudante y secretario» de Artemisia– había seguido «la profesión paterna».[37] Paradójicamente sólo su hija siguió sus huellas, consiguiendo un éxito insólito para una mujer pintora en aquella época:

> [...] habiéndola encaminado a la profesión de la pintura, en tres años ha adquirido tal práctica, que me atrevo a decir que hoy día no tiene par, habiendo ya ahora hecho obras que quizás ni los principales maestros del ofiçio alcançan a su saber, como en su tiempo y lugar haré ver a vuestra alteça serenísima.[38]

Es sabido que las mujeres no podían seguir el mismo itinerario formativo que los hombres, «a quienes sí les estaba permitido estudiar anatomía, geometría y perspectiva»[39]. Artemisia se forma por tanto en la casa-taller del padre, quien –según consta en las actas del proceso– le concede sólo esporádicas salidas para ir a las iglesias de la ciudad. Es probable que los primeros ensayos pictóricos de la joven se realicen colaborando con Orazio en algunas de sus obras, a tal punto que siguen existiendo numerosas dudas acerca de la autoría de algunas importantes telas de estos años. La primera obra oficialmente atribuida a Artemisia está fechada a 1610: se trata de *Susana y los viejos*[40] (figura 3).

Para que la joven Artemisia pudiera progresar en su aprendizaje, Orazio Gentileschi pidió al amigo y artista Agostino Tassi que

---

37 Eva Menzio, «Autorretrato como alegoría de la pintura», *o. c.*, p. 49.

38 Leopoldo Tanfani-Centofanti, *Notizie di artisti tratte dai documenti pisani*, Pisa, E. Spoerri, 1896, pp. 221-223, cit. en Eva Menzio, «Autorretrato como alegoría de la pintura», *o. c.*, p. 49.

39 María del Mar Ramírez Alvarado, «Artemisia Gestileschi y la "sexualización" de su obra», *o. c.*, p. 327.

40 La obra, datada en 1610, pertenece a la colección privada Graf von Schönborg Kunstsammlungen, en Pommersfelden. Su autoría ha suscitado numerosas dudas y, pese a que Artemisia firmara la obra en el extremo inferior derecho (señalando además la fecha de realización), durante los dos siglos posteriores a su ejecución, la obra fue atribuida a su padre Orazio.

le diera clases de perspectiva. El pintor, llamado «el Smargiasso», se había establecido en Roma hace poco, tras algunas estancias en Florencia y Génova. Los dos artistas, en 1611 habían trabajado juntos en la realización de un fresco para el palacio Scipione Borghese, siendo Tassi el artífice de la estructura ilusionista del fresco y Gentileschi el responsable de las figuras.[41] A menudo se reunían en casa de Gentileschi, lugar en el que Tassi empezó a dar clases a Artemisia. Fue precisamente en su casa-taller que la joven, a los dieciocho años de edad, fue víctima de la violencia del maestro: una primera violencia, según consta en las Actas, a la que Artemisia se rebeló, intentando defenderse, seguida de otros encuentros que Tassi obtuvo a través de una falsa promesa de matrimonio.

La denuncia y el proceso tendrán lugar sólo un año después del acontecimiento, y será Orazio Gentileschi quien lo inicie. Llamativa es, al respecto, la súplica que el pintor dirige al pontífice Pablo V:

> Beatísimo Padre, Horatio Gentileschi Pintor, humildísimo siervo de Vuestra Santidad, manifiesta con toda reverentia que [...] una hija del declarante fue desflorada por la fuerça y carnalmente conoçida una y más veces por Agostino Tassi, pintor y amigo intrínseco y compañero del declarante. Haviéndose entremetido también en este oscuro negoçio Cosimo Quorli, furriel de V.S.; considerando que, allende la desfloración, este mismo Cosimo Curriel quitó con un embeleço a esta misma doncella algunos cuadros de pintura de su padre y por más señas una Judith de gran tamaño; y siendo, Beatísimo Padre, un hecho tan feo y cometido con tan grave y enorme lesión y daño del pobre declarante, mayormente baxo fe de amistad, que lo convierte en assesinamiento cometido contra mí, mayormente por una persona hecha a delitos peores teniendo como colaborador dél al dicho Cosimo Quorli. Por lo cual, hincado de rodillas a vuestros Santos pies, os suplica [...] que proveáis ante tan feo esçesso en los términos devidos de justicia contras quien corresponda.[42]

41 Cfr. Annemarie Sauzeau Boetti, «Nota sobre un fresco», *o. c.*

42 «Actas de un proceso por estupro», en *Cartas precedidas de las Actas del procesos por estupro*, *o. c.*, pp. 77-78.

Resulta evidente que la razón que impulsó a Orazio a denunciar la violencia no fue sólo la de defender el honor de su hija. En sus palabras, observa Cohen,[43] podemos notar tonos que sugieren más bien un deseo de venganza contra sus antiguos colaboradores. La ofensa cometida hacia la joven se convierte, en la súplica de Orazio, en una ofensa a él y a toda la familia, y la violación y el robo de un gran cuadro adquieren casi el mismo peso. Más que un padre preocupado y ofendido, el pintor parece un hombre que, hábil y fríamente, pone en marcha una sutil estrategia de la que Artemisia representa una pieza importante.

Durante los siete meses que duró el proceso, Artemisia será a su vez acusada, sometida a tortura y a visitas médicas delante de los jueces, pero al final, aun habiéndose siempre declarado inocente, Agostino Tassi será condenado.

A causa del escándalo producido por el proceso y en el intento de recuperar el honor perdido,[44] en 1614 Orazio decidió casar a Artemisia con el pintor florentino Pietro Antonio di Vincenzo Stiattesi. Como recuerda José Miguel Gámez, la etapa florentina de Artemisia fue muy importante:

> A partir de este momento da comienzo una nueva vida para Artemisia en Florencia. Allí será admitida en 1616 en la Academia del Disegno proclamándose como la primera mujer en inscribirse en la misma desde su fundación por Giorgio Vasari en el año de 1563. Será en la ciudad del florecimiento humanístico y renacentista donde la artista romana ejecute alguna de sus obras más célebres, así como una libertad absoluta

43 Cfr. «The Trials of Artemisia Gentileschi: A Rape as History», *o. c.*, pp. 60-75.

44 Recuerda Eva Menzio que algunos conteporáneos de Artemisia (Giovan Francesco Loredano y Pietro Michele) «le dedicaron dos ultrajosos epitafios [...]»: «*Epitafio XXXIX de Artemisia Gentileschi* / Pintando el rostro desde y de aquel otro / Me ha dado el mundo un mérito infinito; / Y por tallar los cuernos al marido / los pinceles dejé y el cincel quise; *Epitafio XL sobre el mismo tema* / De corazones Gentil-cebo siempre / fui del que en ciego Mundo pudo verme; / Hoy que entre mármoles me escondo, / me he vuelto Gentil-cebo de gusanos» (Eva Menzio, «Autorretrato como alegoría de la pintura», *o. c.*, pp. 67-68).

> para la creación artística y aceptación de encargos, que se verá fomentada, aún más, por la protección de Galileo Galilei o Cristina Lorena, contrayente del Gran Duque Fernando I de Medicis, amparo que le valió para un acercamiento a la corte de los mecenas más influyentes de la Historia [...]. Incluso pudo contar con el apoyo inestimable de Miguel Ángel Buonarroti el Joven, sobrino del genio de la Capilla Sixtina[45].

Nuestra pintora no sólo fue la primera mujer admitida en la importante Accademia delle Arti del Disegno,[46] sino que en Florencia pudo desarrollar sus dotes artísticas a tal punto que, cuando volvió a Roma en 1620, «era una mujer distinta de la que había huido tras el demasiado célebre proceso, era ya una artista seria, protegida por el gran duque de Toscana, estimada y admirada por los muchos señores y mecenas romanos».[47] No sorprende que el pintor francés Pierre Dumonstier (figura 3) quisiera retratar su mano en el acto de pintar. Como ha subrayado Alessandra Mascia, «la mano del pintor es una sinécdoque, una parte por el todo»[48] y es un tema persistente en la historia del arte. Pero el retrato de la mano de la pintora romana es especialmente llamativo por su belleza y significado:

> *La mano de Artemisia* sosteniendo el pincel es retratada del natural en 1625, durante una estancia en Roma, por el pintor parisino Pierre Dumonstier [...]. En el anverso de la hoja, el francés la firmó y fechó, describiendo el tema: "la digne main de l'excellente et sçavante Artemise

45 José Miguel Gámez Salas, «Artemisia Gentileschi: drama, venganza y feminismo en su obra», *Asparkía*, n. 34 (2019), p. 115.

46 Es una de las más antiguas academias italianas y tuvo sus orígenes en la *Compagnia di San Luca*, fundada en 1339. Dos siglos más tarde, en 1563, Giorgio Vasari redactó el texto fundacional de la nueva *Accademia*, favoreciendo que ésta pudiera emanciparse de cualquier espíritu artesanal y convertirse en una institución capaz de velar por el valor intelectual de la actividad artística. Su prestigio creció a lo largo de los siglos, sobre todo gracias a la contribución de artistas como Tintoretto, Palladio, Michelangelo Buonarroti y de la misma Artemisia Gentileschi.

47 Eva Menzio, «Autorretrato como alegoría de la pintura», *o. c.*, p. 60.

48 Alessandra Mascia, «L'autobiografismo della mano. Da mano d'artista a mano divina», *CoSMo. Comparative Studies in Modernism*, n. 18 (primavera 2021), p. 219.

> gentil done Romanine". Además, en el reverso, en una segunda inscripción, citando un topos ya homérico, evoca las bellas manos de Aurora, superadas en belleza por la mano de Artemisia, capaz de producir maravillas que embelesan los ojos.[49]

Cabe destacar que la propia Artemisia realizará, años más tarde, su propio autorretrato en el que su mano cobra un papel fundamental, puesto que para un artista retratar su propia mano «significa manifestar un conocimiento teórico», llevar a cabo un trabajo de introspección, «estudiar de cerca su propia herramienta de trabajo, interrogarse acerca de su propia identidad».[50] Nos referimos a la célebre obra *Autorretrato como alegoría de la Pintura*, en la que la artista, siguiendo la iconografía fijada por Cesare Ripa,[51] se identifica con la misma divinidad de la Pintura. Como ha subrayado Mascia, resulta sumamente interesante cotejar los dos retratos: el de Dumonstier es elegante, el brazo está enteramente cubierto y la mano se convierte casi en un fetiche de la artista; la versión de Artemisia es menos elegante y sugiere, comenta Mascia, casi «un cuerpo a cuerpo» con el cuadro. Al retratarse como alegoría de la Pintura, Artemisia está afirmando su legitimidad como artista. Pese a las diferencias, ambas obras revelan algo fundamental:

---

49 *Ibid.*, p. 222.

50 *Ibid.*, p. 223.

51 «Una hermosa mujer, con el cabello negro y espeso, disperso y retorcido de diversas maneras, las pestañas arqueadas para mostrar el ensueño, la boca cubierta con una banda atada detrás de las orejas, con una cadena de oro alrededor del cuello, de la que cuelga una máscara, y en su frente está escrito imitatio. Tendrá el pincel en una mano y la paleta en la otra, con un manto de tela iridiscente, que le cubrirá los pies, y a los pies de la mesa se podrán hacer algunos instrumentos de pintura, para mostrar que la pintura es un ejercicio noble, ya que no se puede hacer sin mucha aplicación del intelecto, por cuya aplicación se causan y miden todas las profesiones entre nosotros». Cesare Ripa, *Iconologia, overo Descrittione di diverse imagini cavate dall' antichità et di propria inventione, trovate et dichiarate da Cesare Ripa Perugino*, Roma: L. Facio, 1603, pp. 404-405 (la traducción en español es nuestra).

> [...] no muestran lo que la mano del artista está pintando, ya que el verdadero tema es el oficio de la pintura: un oficio que Artemisia reivindica y que su colega francés relata con curiosidad, ya que la pintora es una mujer.[52]

En Roma Artemisia Gentileschi reanudó la relación con su padre, con quien debió de emprender con toda probabilidad un viaje por el norte de Italia, a Génova (donde pintó *Susana y los viejos*) y debió mantener un diálogo especialmente enriquecedor con Orazio, quien se encontraba en un momento de madurez y gran creatividad artística. Recuerda Eva Menzio que es probable que precisamente en Génova los caminos de padre e hija volvieran a separarse: Orazio prosiguió su viaje hacia Inglaterra y Artemisia –aunque sepamos muy poco de su vida entre 1625 y 1630– casi seguramente «estuvo en Venecia, como atestiguarían una serie de poesías en su honor recientemente descubiertas, en las que se habla de una señora Artemisia Gentilesca, pintora romana en Venecia, y se citan y describen diversas obras suyas».[53]

A partir de 1630, Artemisia se estableció en Nápoles, donde vivió con su hermano Francesco y consiguió, como consta en sus cartas, cuidar las relaciones con algunos de los personajes más influyentes del momento, como el comendador Cassiano del Pozzo[54] o el duque Francesco I de Este. Precisamente a este último, en enero de 1635 escribirá una carta:

---

52 Alessandra Mascia, «L'autobiografismo della mano. Da mano d'artista a mano divina», *o. c.*, p. 223.

53 Eva Menzio, «Autorretrato como alegoría de la pintura», *o. c.*, p. 61.

54 Cassiano del Pozzo fue una importante figura vinculada a la familia Barberini, al papa Urbano VIII y a los grandes duques de Toscana. Las cartas que Artemisia envió al comendador son un documento indispensable para reconstruir las actividades de la artista, sus encargos y sus viajes entre Nápoles y Roma (cfr. *Cartas precedidas de las Actas del proceso por estupro, o. c.*, pp. 230-233).

> Con ocasión de enviar al Eminentísimo Cardenal D. Antonio unas obras de Pintura de mi mano, pareçióme bien enviar assí mesmo a V.A.S [Vuestra Alteza Serenísima] las que con tanto gusto mío he hecho para V.A.S., las cuales mando por el presente hermano mío [...]. Por tres raçones me ha parecido guardar para Vuestra Alteza alguna parte de mi flaco Talento. La Primera por ser mi casa humildísima sierva de la serenísima vuestra; la Segunda por haver servido a los mayores Potentados de Europa a los cuales ha agradado, como frutos de un árbol impotente para dallos a luz; La Terçera, por haver depositado en ellas el cumplimiento de mis glorias.[55]

La pintora llegó a la ciudad partenopea en su madurez artística, consciente de sus capacidades y «precedida por la fama que la acompañaba ya por doquier y su pintura debió representar una novedad»[56] en Nápoles, si consideramos que varios artistas empezaron a visitar su estudio. Si es innegable que en la ciudad partenopea Artemisia bebió del clima cultural y artístico del momento, fue al mismo tiempo una figura influente para otros artistas. Según Longhi, fue la fundadora del «primitivismo caravaggesco» napolitano, y ejerció una influencia indudable en la pintura de Massimo Stanzione y Bernardo Cavallino, «los más grandes discípulos de maestra Artemisia».[57]

Hacia 1937, tras una breve estancia en Roma, emprendió un viaje a través de Europa que terminó en Inglaterra, habiendo sido invitada a alcanzar su padre en la corte de Carlos I. Aquí realizó, con toda probabilidad, el célebre *Autorretrato como alegoría de la pintura* y colaboró con Orazio en la realización de *Una alegoría de la Paz y de las Artes*, frescos que su padre había pintado para el Gran Salón de la Casa de la Reina en Greenwich. Sin embargo, la colaboración con su padre duró poco más de un año y fue trágicamente interrumpida por la muerte

---

55 *Cartas precedidas de las Actas del proceso por estupro*, *o. c.*, p. 234.

56 Eva Menzio, «Autorretrato como alegoría de la pintura», *o. c.*, p. 62.

57 Roberto Longhi, *Gentileschi padre e figlia*, *o. c.*, pp. 82-83 (la traducción en español es nuestra).

de éste en febrero de 1639. Habiendo quedado sola en Inglaterra, Artemisia Gentileschi volvió a Italia y aunque «no se conocen sus desplazamientos, se puede suponer que durante aquellos años oscuros para nosotros, la pintora continuara trabajando con la acostumbrada intensidad para servir a los nobles señores que la protegieron toda su vida».[58]

Eva Menzio comenta que es posible afirmar que los últimos años de la existencia de Artemisia fueron menos espléndidos, puesto que su estilo «envejeció sin renovarse».[59] Tras haber conseguido un éxito inimaginable para una mujer artista, murió aproximadamente antes de 1653 y su obra quedó, durante muchos siglos, olvidada e invisibilizada para los demás.

Conclusiones

No cabe duda de que la violación perpetrada por Agotino Tassi fue un importante y significativo episodio de la vida de Gentileschi y tuvo consecuencias en su trayectoria como artista y mujer, pero no la definió. Si bien Artemisia prefirió figuras femeninas como Judith, Lucrecia, Cleopatra, Susana, la valoración de su obra no puede ni debería ser vista como una mera transposición pictórica del trauma vivido y del deseo de venganza y denuncia.

Artemisia Gentileschi fue una gran pintora barroca, quien pudo vivir de su trabajo, moverse y desarrollarse en un mundo prevalentemente masculino, y sustentar a su familia. Atravesó con éxito las muchas dificultades de su vida, viajó por Italia y Europa (con su padre y sola) y, cosa inaudita por la época, llegó a ser reconocida como maestra. Fue retratada y se autorretrató, siendo artífice de su propia fama, de su imagen como artista y mujer. Firmó no menos de 19 obras entre

58 Eva Menzio, «Autorretrato como alegoría de la pintura», *o. c.*, p. 65.

59 *Ib.*, p. 67.

las 48 que le han sido atribuidas, dato especialmente relevante para poder entender la grandeza de nuestra pintora:

> [...] these signatures indicate that when she signed her works, Artemisia Gentileschi went beyond merely authentication or self-identification. Rather, the form and placement of her signatures reveal her to have been a conscientious manipulator of her reputation, her subjects, her images, and her clientele.[60]

En su estudio, Judith Mann ha subrayado que, entre sus contemporáneos, Artemisia Gentileschi muestra un uso especialmente creativo de su firma para presentar sus obras al público, repitiendo raramente ortografías y formatos, así como su ubicación: a veces la firma aparece grabada en objetos del propio cuadro (un trozo de papel tirado en el suelo, por ejemplo), otras veces Artemisia deja simplemente flotar su firma sobre la superficie de la imagen; en pocas ocasiones usa sus iniciales y en la mayoría de los casos busca combinaciones y alineamientos inéditos entre su nombre y apellido.

Es evidente que Artemisia Gentileschi fue mucho más que una víctima. Sus firmas, su obra y su trayectoria vital nos muestran a una artista excepcional, artífice de su destino y figura reconocida y admirada en su época. Dejemos entonces de imaginarla y narrarla como una heroína maldita y empecemos a verla por lo que realmente fue: maestra Artemisia Gentileschi.

60 Judith W. Mann, «Identity signs: meanings and methods in Artemisia Gentileschi's signatures», *Renaissance Studies*, p. 72. DOI: 10.1111/j.1477-4658.2008.00542.x.

Referencias

AA.VV., *Artemisia*, Roma, De Luca, 1991.

Anna Banti, *Artemisia*, Florencia, Sansoni, 1947; *Artemisia*, traducción de Carmen Romero, Cáceres, Periférica, 2020.

Elizabeth S. Cohen, «The Trials of Artemisia Gentileschi: A Rape as History», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 31, n. 1 (primavera 2000), pp. 47-75. DOI: https://doi.org/10.2307/2671289

Elizabeth Cropper, «Artemisia Gentileschi, la 'pittora'», *Barocco al femminile*, edición de Giulia Calvi (Roma, Laterza, 1992), pp. 191-218.

José Miguel Gámez Salas, «Artemisia Gentileschi: drama, venganza y feminismo en su obra», *Asparkía*, n. 34 (2019), pp. 109-133. DOI: http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2019.34.6

Mary Garrard, *Artemisia Gentileschi. The Image of the Female Hero in Italian Baroque Art*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1989.

Artemisia Gentileschi / Agostino Tassi, *Atti di un processo per stupro*, Milán, Edizioni delle Donne, 1981.

Artemisia Gentileschi, *Cartas precedidas de las Actas del proceso por estupro*, Madrid, Cátedra, 2016.

Roberto Longhi, «Gentileschi padre e figlia», *Arte*, n. 19 (1916), pp. 245-314.

Roberto Longhi, *Gentileschi padre e figlia*, con un estudio de Mina Gregori, Milán, Abscondita, 2019.

Marián López Fernández Cao, Antonia Fernández Valencia, «Museos en femenino: un proyecto sobre igualdad, empoderamiento femenino y educación», *Storia delle Donne*, 14 (2018), pp. 103-124. DOI: 10.13128/SDD-25661.

Judith W. Mann, «Identity signs: meanings and methods in Artemisia Gentileschi's signatures», *Renaissance Studies*, pp. 72-107. DOI: 10.1111/j.1477-4658.2008.00542.x.

Alessandra Mascia, «L'autobiografismo della mano. Da mano d'artista a mano divina», *CoSMo. Comparative Studies in Modernism*, n. 18 (primavera 2021), pp. 215-230.

Linda Nochlin, «¿Por qué no han existido grandes artistas mujeres?», en Karen Cordero Reiman e Inda Sáenz (Coord.), *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*, México, Universidad Iberoamericana / Conaculta, 2007.

María del Mar Ramírez Alvarado, «Artemisia Gestileschi y la "sexualización" de su obra», *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, n. 15(28), 2020, pp. 322-337. https://doi.org/10.14483/21450706.16274.

Peio H. Riaño, *Las invisibles. ¿Por qué el Museo del Prado ignora a las mujeres?*, Madrid, Capitán Swing, 2020.

Cesare Ripa, *Iconologia, overo Descrittione di diverse imagini cavate dall' antichità et di propria inventione, trovate et dichiarate da Cesare Ripa Perugino*, Roma: L. Facio, 1603.

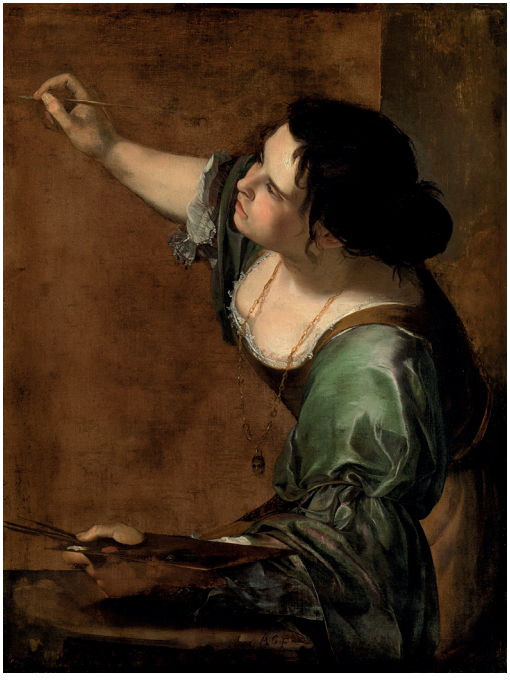


Figura 1

Artemisia Gentileschi, *Autorretrato como alegoría de la Pintura* (1638-1639). [https://www.rct.uk/collection/405551/self-portrait-as-the-allegory-of-painting-la-pittura]

Figura 2

Artemisia Gentileschi, *Judith degollando a Holofernes* (1620 aprox.). [https://www.uffizi.it/opere/giuditta-decapita-oloferne]

Figura 3

Artemisia Gentileschi, *Susana y los viejos* (1610).

[https://historia-arte.com/obras/Susana-y-los-viejos-de-artemisia-gentileschi]

Figura 4

Pierre Dumonstier, *La mano derecha de Artemisia Gentileschi sosteniendo el pincel* (1625). [Alessandra Mascia, «L'autobiografismo della mano. Da mano d'artista a mano divina», CoSMo. Comparative Studies in Modernism, n. 18 (primavera 2021), pp. 215-230]

SECCIÓN II

EN EL NOMBRE DE CLARINDA Y SUS HIJAS DOCTAS

Rosa Núñez Pacheco
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
rnunezp@unsa.edu.pe
https://orcid.org/0000-0002-4576-6224

Marianné Núñez Núñez
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
mnuneznu@unsa.edu.pe
https://orcid.org/0000-0001-5515-4160

Aquí, Ninfas del Sur, venid ligeras.

Clarinda, v. 22

Resumen

Clarinda fue autora del extenso poema titulado *Discurso en loor a la poesía*, que apareció publicado en 1608 como Prólogo al *Parnaso Antártico* de Diego Mexía de Fernangil. Bajo el manto del anonimato esta obra ha sobrevivido los siglos desde la época de la colonia. Este ensayo es una breve aproximación a esta anónima autora con el fin de revalorar su aporte no solo a la literatura peruana colonial, sino también al conjunto de las obras escritas por mujeres en contextos similares. Las preguntas centrales que se intentan responder son las siguientes: ¿Por qué Clarinda aparece anónimamente en la poesía colonial peruana? ¿Cómo es representada la mujer en el *Discurso*? Sostenemos principalmente que Clarinda fue invisibilizada de las letras peruanas por su condición de mujer docta. Esta invisibilización era producto de los valores de la época.

Palabras clave: escritura de mujeres, literatura colonial, Clarinda.

Abstract

Clarinda was the author of the long poem *Discurso en loor a la poesía*, which was published in 1608 as a Prologue to Diego Mexía de Fernagil's *Parnaso Antártico*. Under the cloak of anonymity this work has survived through the centuries. This essay is a brief approach to this anonymous author in order to reevaluate her contribution not only to colonial Peruvian literature, but also to the body of works written by women in similar contexts. The central questions to be answered are the following: Why does Clarinda appear anonymously in colonial poetry? How is the woman represented in the *Discourse*? We mainly argue that Clarinda was invisibilized in Peruvian literature because of her status as a learned woman. This invisibilization was a product of the values of the time.

Keywords: women writing, colonial literature, Clarinda.

1. Introducción

A lo largo de la historia de la humanidad, la producción literaria femenina no ha sido valorada en su verdadera dimensión, incluso ha sido motivo de desdén por parte de varios sectores de la sociedad de distintas épocas. Esto motivó que muchas autoras tuvieran que escribir a escondidas o usando seudónimos[1], corriendo el riesgo de ser juzgadas negativamente por la sociedad de su tiempo; o incluso tuvieron que

1 Al respecto, ver Ana María Peppino, «Lectura feminista y canon androcéntrico. Notas para una reflexión incluyente», en *Mutidisciplina*, (1), 2008, p. 118: "Así que de ellas se anotaba su propensión a "garabatear" páginas, como en su momento algunos juzgaron a la poesía de Gabriela Mistral (Nobel de Literatura 1945), Alfonsina Storni o Silvina Ocampo, entre otras, y los escritos de tantas otras mujeres que debieron esconderse tras nombres masculinos para no ser descalificadas de entrada".

desafiar a instituciones poderosas que recriminaban su participación en el mundo de las letras y las ciencias, como fue el caso de Sor Juana Inés de la Cruz frente a la Santa Inquisición. Ello se debió, en parte, a que las características femeninas han sido identificadas con la parte emocional del ser humano en oposición a la racional, como señala Pepino[2]; por ese motivo, en comparación a las características masculinas, las mujeres han sido menos apreciadas en los valores culturales, los cuales son predominantemente masculinos desde siglos atrás.

Por otro lado, se puede decir que el canon literario siempre ha sido eminentemente androcéntrico. Es evidente que el proceso de canonización literario está influenciado por varios factores, dentro de los cuales, destacan las circunstancias históricas. Esta situación no es ajena al Perú, donde la literatura escrita por mujeres se inició con el anonimato. Durante la Colonia, fueron dos poetas mujeres las que publicaron sus versos bajo un seudónimo: Clarinda y Amarilis. La primera fue autora de *Discurso en loor a la poesía*[3], que apareció publicado en 1608 como Prólogo al *Parnaso Antártico* de Diego Mexía de Fernangil. La segunda escribió *Epístola a Belardo*, que fue publicada por Lope de Vega en 1621. Esta situación de anonimia no es casual, al contrario, obedecía a toda una forma de pensar de la época, como lo veremos más adelante para el caso de Clarinda.

La autoría del *Discurso* y el sexo de la autora ha sido un tema recurrente para los estudiosos de la literatura colonial peruana. En su valiosísimo estudio sobre el *Discurso*, Cornejo Polar[4] afirma que "ninguna razón justifica el creer que fue varón el autor del 'Discurso'.

2 Idem., p. 118: "Durante siglos los valores culturales fueron predominantemente masculinos y las características femeninas consideradas de menor valor porque representaban la parte emocional y no razonada de la humanidad, identificada también como la parte doméstica y ramplona de la misma".

3 De ahora en adelante emplearemos solo *Discurso* para referirnos a la obra completa.

4 Antonio Cornejo Polar, «Discurso en loor de la Poesía», en *Letras*, 28(68-69), 1962, p. 105.

Aunque estudios más recientes como el de Mazzotti[5] señalan que durante el Renacimiento el "travestismo onomástico" era muy usual en la literatura culta, ya que se asumía la feminidad a ciertas partes del alma humana, acorde al ideal neoplatónico. En cualquier caso, hasta ahora estas dos autoras aparecen como anónimas y envueltas en seudónimos femeninos. En este trabajo trataremos de develar el misterio de una de ellas: Clarinda.

Si bien ambas autoras han sobrevivido a la invisibilización a que fueron expuestas por varios siglos, en la época actual en cierta parte de la crítica aún persiste una interrogante: ¿Quién era Clarinda? Por ello el presente capítulo es una aproximación a esta anónima autora con el fin de revalorar el aporte de Clarinda a la literatura peruana con su obra *Discurso en loor de la poesía*. Asimismo pretendemos reflexionar sobre el anonimato del *Discurso*, y analizar la temática de la mujer en el *Discurso* y su actual presencia en el mundo académico. Las preguntas que guían este trabajo son las siguientes: ¿Por qué Clarinda aparece anónimamente en la poesía colonial? ¿Cómo es representada la mujer en el *Discurso*? La idea central que sostenemos en este trabajo es que Clarinda fue invisibilizada de las letras peruanas por su condición de mujer docta. La invisibilización muy probablemente se debería a los valores de la época, muy influenciados por el cristianismo, que consideraba mal que una mujer escribiera.

2. Las mujeres y el santo oficio de escribir en la Colonia

Desde tiempos de la Colonia, es decir, de la temprana modernidad, la relación de la mujer hispanoamericana con la escritura ha sido pro-

5 José Antonio Mazzotti, «Introducción el "Discurso en loor de la poesía" y el aporte de Antonio Cornejo Polar», en *Discurso en Loor de la Poesía. Estudio y edición*, por Antonio Cornejo Polar. Edición preparada por José Antonio Mazzotti, Berkeley, Latinoamericana Editores, 2000, pp. XXVIII-XXIX.

blemática[6]. Las nociones judeocristianas también estuvieron entrometidas en los asuntos femeninos respecto al acceso al conocimiento. Sobre esto, Alzate y Osorio[7] señalan:

> Colonial Spanish America developed from two interconnected strands, monarchy and religion: Spanish exploration, conquest, and colonization of the New World were carried out in the name of God and of the king and queen of Spain. Any study of the cultural production of Spanish-American women of this period must consider the transformation of Christianity over the centuries. […] Even though the production of knowledge was predominantly in the hands of men, nuns in Spanish and Spanish-American convents produced an extensive corpus of mystic writings in which their inner lives came to the fore. Furthermore, as Asunción Lavrin has noted, though most of the women writers during the colonial period were nuns, some of the women poets, travelers, and even witches who were tried by the Holy Office also left oral and written traces of their struggles.

Los valores coloniales estaban fuertemente influenciados por un ideal basado en creencias religiosas y costumbres sociales que afectaban especialmente a la preparación intelectual de la mujer colonial. Por ello, no sorprendería que Cornejo Polar[8] tomó especial atención a lo expresado por Diego Mexía en referencia al *Discurso en loor de la poesía*: "Diego Mexía […] no mentía al afirmar que a ingenio de mujer se debía tal obra […], lamentando que 'por cuyo mandamiento, i justos respetos' quedara su nombre en el olvido, tal vez para siempre".

La autora del *Discurso* no habría sido ajena a estas creencias de la supuesta superioridad masculina, pues tal como señala Chang-Rodríguez[9], la voz lírica del poema pareciera menospreciar su propio

6 Carolina Alzate y Betty Osorio, «Women and Writing in Spanish America from Colonial Times through the 20th Century», Oxford Research Encyclopedia of Literature, 2017, p. 1.

7 Ibíd., p. 2.

8 Antonio Cornejo Polar, Ibíd., p. 105.

9 Raquel Chang-Rodríguez, «Clarinda's Catalogue of Worthy Women in her Discurso en Loor de la Poesía (1608)», en *Calíope: journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Society*, 4(1-2), 1998, p. 94.

género al señalar que cuando los elogios son ofrecidos por una mujer, la arrogancia es "bien vana"[10].

> Mas aunque tu la vana gloria huyas,
> (que por la dar muger será bien vana)
> callar no quiero, a Avalos las tuyas:
>
> I cuando calle yo, sabe la Indiana
> America mui bien, como es don Diego
> onor, de la Poesía Castellana[11] (vv. 595-600).

Respecto a Diego Mexía, un poeta sevillano afincado en tierras peruanas, surge un dato biográfico que no hace más que llamar la atención en torno a lo expuesto anteriormente. Tal como señala Quisbert[12], Mexía de Fernangil fue ministro de la Inquisición, por lo tanto, corregía y censuraba los libros que pasaban por sus manos; labor que el propio Mexía señala haber realizado, al presentarse como "ministro del Santo Oficio de la Inquisición en la visita y corrección de los libros" en la segunda parte del *Parnaso Antártico*, publicado en 1617. Pero no solo eso, Mexía habría estado orgulloso de formar parte del Santo Oficio, como expresa Quisbert[13]:

> Pero al margen de ser censor y corrector de libros por la Inquisición, gracias a su testamento e inventario, puede saberse que fue, asimismo, familiar del Santo Oficio, cargo muy honroso y para cuya obtención hubo de realizar una prueba de limpieza de sangre. Al parecer, Mexía

10 Véase el texto original en inglés: "Following literary conventions of the period, the lyrical voice appears to belittle her gender when explaining that arrogance is 'bien vana' when the praises are offered by a woman".

11 Para todas las citas de los versos del *Discurso*, tomaremos como referencia la edición de Cornejo Polar, A. (1962). «Discurso en loor de la Poesía», en *Letras*, 28(68-69), pp. 81-251.

12 Pablo Quisbert, «Delio en el Argénteo Monte: nuevos datos en torno a la vida de Diego Mexía de Fernangil en la villa imperial de Potosí», en *Alpha*, (33), 2011, p. 264.

13 Ibíd., p. 265.

> de Fernangil estaba orgulloso de ser parte del Santo Oficio: ser familiar, aspiración de muchos en la época, le otorgaba ciertos privilegios, entre ellos, el de ser procesado solamente por la Inquisición.

Si Mexía estaba tan ligado al Santo Oficio, no debe sorprender que también compartiera los valores de la época, que incluían una mentalidad muy cerrada respecto al acceso de la mujer al conocimiento, ello por la directa influencia de la tradición judeocristiana. Quizás esta situación fue otro motivante para el anonimato de la autora del *Discurso*. Para poder sostener ello, debemos interesarnos en el contexto religioso que ayudaba a forjar la idiosincrasia de la época. Las mujeres podían dedicarse a las letras sin levantar sospecha de acciones cercanas a la herejía, si realizaban sus quehaceres intelectuales en el convento o bajo la supervisión de sus maridos. Así, señala Iwasaki[14]:

> Dentro del fundamentalismo religioso barroco, llama la atención el gran número de beatas que hubo en el virreinato del Perú durante las primeras décadas del siglo XVII. Alentadas por lecturas devotas y textos hagiográficos, las alumbradas llevaban una vida que resultaba sospechosa, porque quedaban fuera de la autoridad conventual o matrimonial, y porque resultaban un exagerado catálogo de beatitud. La Inquisición trató de poner coto a este fenómeno mediante sentencias condenatorias.

Estas sentencias condenatorias son una prueba de que existió la persecución a través de procesos inquisitoriales a mujeres escritoras. Por citar unos casos más relacionados con la escritura mística, Vinatea[15] menciona el caso de Ángela Carranza, a quien la Inquisición le requisó sus cuadernos de revelaciones, para ser posteriormente de-

---

14 Fernando Iwasaki, «Luisa Melgarejo de Soto, Ángel de Luz o de tinieblas», en *América sin nombre*, (15), 2010, p. 59.

15 Martina Vinatea, «Mujeres escritoras en el virreinato peruano durante los siglos XVI y XVII», en *Histórica*, 32(1), 2008, p. 157.

struidos. También tenemos el caso de Inés de Velasco, una sevillana procesada por la Inquisición, a la que incluso le apodaron "La Voladora", porque las malas lenguas decían que levitaba. En el trabajo de Iwasaki[16] está transcrito un extracto del Archivo Histórico Nacional del Perú referido a la Inquisición, donde se aprecia una declaración de Diego Martínez, confesor de Luisa de Melgarejo, quien en 1623 manifestó haber tomado los escritos de Luisa para revisarlo, luego de lo acontecido en el proceso inquisitorial a Inés de Velasco.

Así, Vinatea[17] destaca el caso de Luisa de Melgarejo –persona más cercana a Santa Rosa de Lima y esposa de un exrector de San Marcos en 1615–, a quien la Santa Inquisición le requisó sus escritos de revelaciones y visiones de supuesto origen divino en 1624. Pero en el caso de Luisa de Melgarejo, también se podría inferir cierta sospecha hacia ella como mujer que haya tenido acceso al conocimiento, tal como nos lo presenta Iwasaki[18]: "Aunque el padre Contreras se esforzó en demostrar que «la dicha doña Luisa decía que hera una ignorante», tuvo que admitir que, para escribir sus revelaciones, «hauía uisto algunos libros místicos»".

Con los ejemplos mencionados anteriormente, podemos evidenciar que efectivamente había una relación problemática respecto a la mujer y su participación en la escritura.

Para continuar en la misma línea, a continuación, transcribimos la introducción ofrecida por Diego Mexía al *Discurso en loor de la poesía*, donde se aprecian algunos aspectos interesantes que merecen ser tratados.

16 Ibíd., p. 63.

17 Ibíd., p. 157.

18 Ibíd., p. 63.

> DISCVRSO/ En loor de la Poesía, dirigido al Autor, i compues/to por una señora principal d'este Reino, mui ver/sada en la lengua Toscana, i Portuguesa, por cuyo/mandamiento, i por justos respetos, no se escribe, su nombre: con el qual discurso (por ser/una eroica dama) fue justo/ dar principio a nuestras/ eroicas epístolas.

Respecto a esta breve presentación hecha por Mexía, destaca la alusión a los idiomas que conoce la anónima autora: italiano, portugués, español, lo cual denota su alto nivel cultural, aunque ella misma se autocalificara de manera contraria en los versos 721 a 723 del *Discurso*:

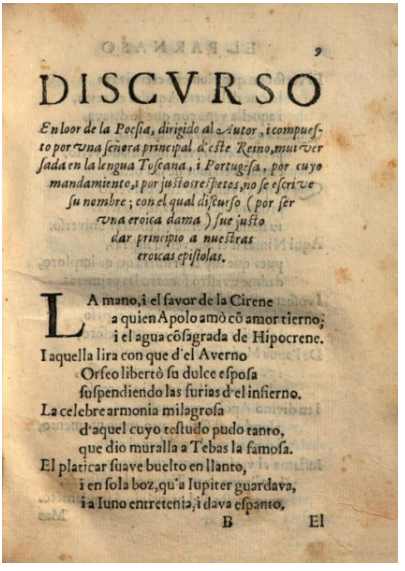
> Las unas son palabras Metafóricas,
> i aunque muger indota me contemplo,
> se que también ai otras Alegóricas.

Otra cuestión que destaca sobre la presentación de Mexía, es aquella de "eroica dama", puesto que quizás de alguna manera Mexía creía que la escritora era muy valiente al haber escrito su *Discurso*, incluso quizás con tintes transgresores, por lo que la identidad de la autora debería ser protegida. Esta suposición podría coincidir con lo expresado respecto a la persecución y sospecha de las mujeres solo por el hecho de escribir, motivo para preferir el anonimato. Sin embargo, esta tesis de heroísmo-persecusión debiera ser descartada, porque más adelante, Mexía hace referencia a "nuestras eroicas epístolas", para anunciar el resto de los trabajos del *Parnaso Antártico*, cuyos autores son todos varones. Al respecto, este adjetivo que enmarca la valentía y la realización de grandes hazañas, podría hacer alusión al hecho de que todos ellos eran autores que escribían desde el Nuevo Mundo, lo que, de alguna manera, los ponía en desventaja respecto a sus pares ibéricos. Bajo esta premisa, nuestra escritora tendría doble mérito: además de ser mujer, entonar su producción literaria desde el Nuevo Mundo.

PRIMERA PARTE
DEL PARNASO
ANTARTICO,
DE OBRAS
AMATORIAS.
Con las. 21. Epistolas de Ovidio, i el in Ibin, en tercetos.
Dirigidas a dõ Iuan de Villela, Oydor en la Chãcilleria de los Reyes.
¶ Por Diego Mexia, natural de la ciudad de Sevilla; i residente en la de los Reyes, en los riquissimos Reinos del Piru.

Año 1608

Con Privilegio; En Sevilla.
¶ Por Alonso Rodriguez Gamarra.



DISCVRSO

En loor de la Poesia, dirigido al Autor, i compuesto por vna señora principal d'este Reino, muy versada en la lengua Toscana, i Portugesa, por cuyo mandamiento, i por justos respetos, no se escrive su nombre; con el qual discurso (por ser vna eroica dama) fue justo dar principio a nuestras eroicas epistolas.

LA mano, i el favor de la Cirene
a quien Apolo amò cõ amor tierno;
i el agua cõsagrada de Hipocrene.
I aquella lira con que d'el Averno
Orfeo libertò su dulce esposa
suspendiendo las furias d'el infierno.
La celebre armonia milagrosa
d'aquel cuyo testudo pudo tanto,
que dio muralla a Tebas la famosa.
El platicar suave buelto en llanto,
i en sola boz, qu'a Iupiter guardava,
i a Iuno entretenia, i dava espanto,

B El

Portada de la Primera Parte del *Parnaso Antártico*, de obras amatorias, y parte inicial del *Discurso en loor a la poesía*. Fuente: *Proyecto Estudios Indianos*[19].

No obstante nuestra teoría sobre el anonimato de la autora, referido a la relación complicada de las mujeres con la escritura debido a las creencias de la época, debemos mencionar que Del Barco[20]

19 *Proyecto Estudios Indianos*. http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/primera-parte-del-parnaso-antartico-de-obras-amatorias/#:~:text=Primera%20parte%20del%20Parnaso%20ant%C3%A1rtico%20de%20obras%20amatorias%20(Sevilla%2C%201608,del%20barroco%20del%20siglo%20XVII.

20 Valeria Del Barco, «El anonimato como performance textual: 'Clarinda' y Amarilis reconsideradas», en *Calíope: journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, 22(2), 2017, pp. 101-117.

presenta una interesante propuesta para explicar el anonimato de la autora del *Discurso*.

Con Del Barco[21] coincidimos en que al aproximarnos a la identidad de la autora del *Discurso en loor de la poesía*, estamos ante "la necesidad de discutir aspectos críticos en torno al anonimato". Sin embargo, para Del Barco, el anonimato de la escritora radica en una decisión tomada deliberadamente por ella, e incluso como "una estrategia textual de libertad y expresión"[22]. Así, Del Barco presenta un punto sugerente para defender su teoría: las tapadas limeñas como un símbolo de libertad que les permitía desplazarse libremente por las ciudades, tal como lo expresa en las siguientes líneas:

> De la misma manera en que el tapado es utilizado por las mujeres de la primera modernidad, el anonimato como puesta en escena es utilizado por las anónimas poetas para encarnar el personaje de la mujer débil y humilde, esperado por su público, a la vez que juegan con las expectativas de los lectores al replantear las preconcepciones de género y los estereotipos femeninos[23].

Con certeza nunca sabremos las verdaderas razones por las que nuestra escritora permaneció en el anonimato. En el apartado anterior presentamos una teoría que estudiada en el contexto podría parecer coincidir con las creencias y valores de la época; aunque la hipótesis de Del Barco tampoco deja de ser atractiva, puesto que también contiene algo que de cierta manera se critica en este ensayo: los estereotipos de género, especialmente dominantes en la época en que vivió nuestra escritora. Hay que notar que esos estereotipos de la época colonial trascendieron en el tiempo, y motivaron a que, en épocas posteriores, varias escritoras hicieran algo similar: ocultarse para no ser censuradas.

---

21 Ibíd., p. 102.

22 Ibíd., p. 109.

23 Ibíd., p. 108.

3. Clarinda y el *Discurso en loor de la poesía* ante la crítica del siglo XXI

A las ya conocidas investigaciones del siglo pasado sobre la autoría del *Discurso*, en el siglo XXI queremos destacar algunos trabajos publicados en el presente siglo, lo cual demuestra que la autora anónima del *Discurso* está lejos de caer en el olvido.

José Antonio Mazzotti[24], en la introducción a una nueva edición al estudio que Antonio Cornejo Polar hizo sobre el *Discurso*, ofrece una nueva lectura de esta obra desde la mirada de los estudios coloniales hispanoamericanos, con el subtítulo "La genealogía del nombre 'Clarinda' y su relación con la Anónima del *Discurso*, donde refiere que la crítica actual asume que "el personaje Clarinda pasó a convertirse en seudónimo de la autora sobre todo para reafirmar y darle mayor personalidad a su condición femenina". Sin embargo, el interés de Mazzotti es indagar si el nombre existió antes de la aparición del *Discurso*, por lo que hace un rastreo a obras anteriores y encuentra que el nombre Clarinda aparece en uno de los poemas de *Diversas rimas* (1591) de Vicente Espinel; asimismo, en la égloga "Baltea" (1552) del poeta Núñez de Reinoso; y en algunas comedias de Lope de Vega. En la literatura inglesa, refiere Mazzotti, también aparece el nombre Clarinda en uno de los episodios de una obra del escritor Bernabe Rich, encarnando a una mujer sevillana. Esta búsqueda onomástica que hace Mazzotti sobre Clarinda no deja de ser perspicaz, e incluso pareciera mostrar cierta incredulidad respecto a la autoría de Clarinda, ya que podría considerarse que el nombre de Clarinda, al ser usado en textos poéticos anteriores, de alguna forma ya era común, y solo sería una estrategia para ocultar la pluma de un hombre.

24 Ibíd., p. XXV.

Desde otra mirada, Martina Vinatea[25] sostiene que la autora del *Discurso en loor de la poesía* es Catalina María Doria, quien fue la fundadora del colegio del Monte Carmelo y del convento de las Carmelitas descalzas de Lima. Esta autora, al analizar las erratas contenidas en el *Discurso*, identificó los errores atribuibles a los cajistas, por ejemplo, errores de sustitución de una palabra por otra, o errores de adición u omisión de letras; asimismo, identifica los errores e incongruencias que pueden ser atribuidos a la autora, y la más importante que considera está referida a la errata contenida en el verso 570, "cantando en alabança de Clarinda", donde se menciona a "Clarinda":

> De ese verso tomó Menéndez Pelayo el seudónimo de la autora y los demás críticos lo siguieron sin más. Yo considero que es una errata de "Clorinda", la amada de Tancredo en la *Jerusalén Libertada* de Torcuato Tasso, probablemente una referencia a alguna de las obras de Salcedo Villandrando inspirada en la obra del sorrentino, o también podría tratarse de una comparación con la heroína persa que, vestida de varón, lucha contra los cruzados tal como la anónima autora "se viste" de varón para otra lucha: la de construirse como fuente de autoridad, posibilidad que, en la época, estaba contemplada sólo para los varones[26].

Otro estudio corresponde a Vélez-Sainz[27] (2009), quien sostiene que la pretensión de Mexía era "proclamar el nacimiento del sistema literario del Perú colonial" a través de un nuevo Parnaso de la Colonia. Lo más interesante es que plantea que "Clarinda también acentúa lo femenino en la literatura"[28], asimismo que Clarinda es "consciente

25 Martina Vinatea, «¿Clarinda o Clorinda? El Discurso en loor de la poesía y la fortuna de una errata», en *Hispanismos del mundo. Diálogos y debates en (y desde el Sur*), Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2016, pp. 161-169.

26 Ibíd., p. 166.

27 Julio Vélez-Sainz, «De traducciones y *translationes*: la fundación de un sistema literario en la Academia Antártica de Diego Mexía y Clarinda», en *Neophilologus*, 94, 2009, p. 56.

28 Ibíd., p. 60.

de su sexo, establece una genealogía matrilineal que la conecta con alegorías feminizadas del conocimiento (Minerva), lo patrio (España) y las poetas famosas de la antigüedad y el germen de la literatura nacional"[29]. Esta lectura de Vélez-Sainz nos parece muy pertinente, ya que no solo no se duda de que fuera una mujer la autora del *Discurso*, sino que además esta tenía una clara conciencia de su femineidad y su vinculación con el conocimiento generado por otras mujeres doctas como ella.

Otro asunto que destaca Vélez-Sainz es la posición de preeminencia que adquiere Mexía y Clarinda en la constitución de una futura academia literaria americana:

> El Parnaso peruano representa un ideal de armonía cósmica, cultural y política que establecía una dialéctica entre el centro y los márgenes del Imperio. [...] Mexía se autoproclama poeta laureado de un nuevo río cuyo curso continúa la *translatio studii* y declara iniciar una tradición literaria en el Perú colonial[30].

Este asunto de una academia literaria americana resulta provocador para una época donde el colonialismo y su absoluto sometimiento a la corona estaban en su máximo esplendor. Lo curioso es que Mexía formaba parte del Santo Oficio, como mencionamos anteriormente basándonos en las investigaciones de Quisbert[31]; probablemente el poeta sevillano veía en la poesía una vía de salvación de ese mundo tenebroso e inquisitorial en el cual él mismo estaba inmerso.

Un estudio más reciente corresponde a Vinatea[32], quien sostiene que se cuenta con tres fuentes clave para determinar quiénes fueron

29 Ibíd., p. 61.

30 Ibíd., p. 65.

31 Pablo Quisbert, op. cit., p. 265.

32 Martina Vinatea, «El "Discurso en loor de la poesía": declaración de principios de los poetas del Nuevo Mundo», New York, IDEA, 2021, p. 20.

los personajes que pertenecieron a la Academia Antártica: el *Canto de Calíope* (1585) de Cervantes Saavedra, el *Laurel de Apolo* (1630) de Lope de Vega y el *Discurso en loor de la poesía* (1608) de Clarinda. Todos los nombres que se mencionan como integrantes de la Academia Antártica corresponden a varones, salvo Amarilis, mencionada por Lope de Vega; y la misma Clarinda en su propio *Discurso* cuando se refiere al poeta Juan de Salcedo Villandrando que alababa a Clarinda. Aunque no afirma de manera expresa ser parte de esa Academia, se puede inferir que participó de ella por su conocimiento de quienes la integraban. El anonimato de ambas, Clarinda y Amarilis, no fue óbice para dejar los cimientos para que más adelante otras escritoras tomaran la posta en el mundo de las letras.

4. El tema de la mujer en el *Discurso en loor a la poesía*

Para Cornejo Polar[33] ,

> El "Discurso" es, como su título nos lo dice, un elogio de la poesía. No una poética ni una preceptiva, aunque de aquélla tenga algo al dedicarse, para probar la justicia de su loanza, a especulaciones teóricas sobre el origen, funciones, caracteres e historia de la poesía.

Si bien Cornejo Polar es claro en delimitar el tema central del *Discurso*, la poesía, veremos que para comprender mejor el planteamiento no se puede dejar de lado al sujeto y lugar de enunciación del poema, y como en este caso se trata de una mujer, esta categoría adquiere también suma relevancia, sobre todo si consideramos las circunstancias en las que fue escrito, tal como lo presentamos en una sección anterior.

33 Antonio Cornejo Polar, op. cit., p. 120.

De una manera más detallada, Vinatea[34] realiza un análisis de los temas que contiene el *Discurso*, que esbozamos a continuación:

- Invocación a seguidores de Apolo de la mitología clásica (vv. 1-21).
- Invocación a las musas y a las ninfas trasladadas al Nuevo Mundo (vv. 22-30).
- Invocación al Apolo de la austrina región: Mexía de Fernangil (vv. 31-56).
- Inicio de la defensa de la poesía.
- La poesía como creación y don divinos (vv. 61-129).
- Los poetas en el Antiguo Testamento e inicios del Nuevo Testamento (vv.130-234).
- La poesía y los primeros poetas cristianos (vv. 235-239).
- Los poetas paganos (vv. 240-420).
- Las mujeres poetas (vv. 421-462).
- Los poetas de la conquista del Nuevo Mundo (vv. 463-495).
- Los poetas de la Academia Antártica (vv. 464-630).
- Utilidad de la poesía (vv. 631-681).
- Importancia de la poesía (vv. 760-801).
- Ofrenda a Mexía (vv. 802-808).

Concordamos con Cornejo Polar y Vinatea de que el eje central del *Discurso* es la poesía, palabra que es mencionada literalmente 20 veces a lo largo de todo el *Discurso*, incluido el título. Sin embargo, los versos 457 al 459 cobran especial relevancia, porque la anónima autora menciona que conoce a tres mujeres poetas, aunque no dice sus nombres, como sí lo hace con sus pares masculinos.

> También Apolo se infundió en las muestras[35]
> i aun yo conozco en el Piru tres damas,
> qu'an dado en la Poesia eroicas muestras.

34 Ibíd., pp. 28-36.

35 Este verso aparece escrito en orden inverso en la edición de Cornejo Polar (p. 238).

Entonces, no queda duda que el núcleo del texto analizado es la poesía; sin embargo, como mencionamos en el tercer apartado, también destaca la cuestión femenina en el discurso[36]. La palabra "muger" se repite en varias oportunidades, nueve de manera expresa, y luego con otras expresiones referidas a ella; por lo que en los siguientes subapartados analizaremos versos relevantes que contienen esta palabra, con el objetivo de realizar una aproximación a lo femenino en el discurso clarindiano.

4.1. Clarinda, la Aracne de la Colonia

> Bien se qu'en intentar esta hazaña
> pongo un monte, mayor qu'Etna el no(m)brado
> en ombros de muger que son d'araña.

En los versos 52 a 54, transcritos en la parte superior, la autora del *Discurso* refiere que elogiar a la poesía ya de por sí es una gran hazaña, y más aún para una mujer que tendría "hombros de araña". Esta descripción hace referencia a una supuesta debilidad física de las mujeres, tal como señala Vinatea[37]. Estos versos parecieran coincidir con lo que expresábamos en el segundo apartado respecto a los valores y creencias coloniales.

Nuestra autora estaba aparentemente influenciada por las creencias de la época, donde la superioridad masculina era una convicción que era cuestionada por muy pocos. Escribir una oda a la poesía es *per se* una gran hazaña, más aún para una mujer, de acuerdo con las opiniones de la época en la que el texto materia de análisis fue escrito.

---

36 Julio Vélez-Sainz, op. cit., p. 60.

37 Martina Vinatea, op. cit., p. 65.

Así, tal como manifiesta Vinatea[38], "loar a la poesía puede resultar una hazaña más grande que el Etna y ese peso podría resultar agobiante en los débiles hombros de una mujer y agrega «que son de araña»".

Efectivamente, en estos versos podemos apreciar la directa alusión a este ser vivo que para algunos puede resultar repulsivo, para otros frágil. Aunque, vale señalar, a pesar de la fragilidad corpórea de las arañas, estas pueden fabricar telarañas muy resistentes, que constituyen estructuras muy ingeniosas de las que se valen para atrapar a sus presas. Así, podríamos hacer una suerte de símil de nuestra autora con una araña, aprovechando que ella misma hace la mención original a este interesantísimo artrópodo.

En los tiempos de la escritora, las mujeres eran consideradas como seres especialmente frágiles, seres de los que probablemente no se esperaba más que ser buenas esposas, buenas madres y directoras de los quehaceres del hogar. Quizás muy pocos esperaban que una mujer pudiera escribir versos; menos aún, escribir magníficas odas en loor de la poesía. Como una araña laboriosa, Clarinda tejió su telaraña, frágil en apariencia, pero tenaz en la pluma, así nuestra escritora forjó versos sólidos que duraron hasta nuestros tiempos: al final todos los que la leímos fuimos sus presas, desde tiempos coloniales, hasta la actualidad.

4.2. Casta de escritoras

> Mas será bien, pues soi muger, que d'ellas
> diga mi Musa, si el benino cielo
> quiso con tanto bien engrandecellas.

En los versos 421 a 423, junto a los versos siguientes serán relevantes para este apartado. No dejan de tener algunos rasgos trans-

38 Ídem, p. 65.

gresores para una época en la que se consideraba por mayoría que las mujeres debían estar relegadas a ciertas tareas y no a la escritura. No obstante, a lo largo de los versos 430-450, nuestra escritora, como queriendo demostrar lo contrario, presenta una lista de poetas "de larga tradición: Safo, Damófila, Pola Argentaria, Proba Valeria, las sibilas, las febadas, Tiresia Manto"[39], y finalmente, también hace referencia a tres misteriosas mujeres poetas del Perú.

La mención a estas "heroicas damas" es de especial interés para esta sección, puesto que consideramos que en estos versos se hace referencia a una cuestión a la que hemos hecho especial énfasis en el segundo apartado de este artículo: la supuesta superioridad masculina que reinaba en el imaginario social de los habitantes de la Colonia, aunque de una manera provocadora.

Nuestra autora sugiere que además de ella y la lista de escritoras mencionadas anteriormente, en el Perú también existieron tres mujeres muy hábiles en la poesía, y casi desafiante, señala que su fama no se la deben a los varones, sino a ellas mismas, pero es mejor que ella calle. Esta suerte de orden a sí misma a abstenerse de seguir opinando sobre el bien logrado renombre femenino de estas poetas, podría ser una muestra de la opresión masculina que reinaba en aquellas épocas: no era bien visto que una dama desafiara el orden imperante que creía solo en el mérito masculino. A continuación, transcribimos los versos en cuestión:

> También Apolo se infundió en las muestras
> i aun yo conozco en el Piru tres damas,
> qu'an dado en la Poesia eroicas muestras.
>
> Las quales, mas callemos, que sus famas
> No las fundan en verso: a tus varones
> O España vuelvo, pues alla me llamas (vv. 460-462).

39 Martina Vinatea, op. cit., pp. 32-33.

5. Conclusiones

Para una mujer, escribir en la Colonia fue una cuestión ciertamente problemática. Clarinda, la autora anónima del *Discurso en loor de la poesía* no fue ajena a este fenómeno, y en este ensayo hemos propuesto que una de las razones del anonimato de la autora se debió a la influencia de los valores de la época, especialmente dominados por las creencias religiosas que ayudaron a forjar un convencimiento general de la inferioridad femenina, y, por lo tanto, una restricción en el acceso al conocimiento por parte de la mujer.

En ese escenario donde la mayoría creía que solo los varones eran dignos de escribir, nos encontramos ante una serie de versos que tienen como objetivo principal exaltar la poesía, pero que también muestran la habilidad de su autora para aclamar la feminidad en la escritura de forma ingeniosa. Muestra de ello son los versos 52-54, que hacen referencia a una supuesta debilidad física de las mujeres, aunque después de un análisis en función a los "hombros de araña" de la autora, se puede demostrar lo contrario. También tenemos los versos 430-450, que exponen una lista de mujeres escritoras aclamadas por la poeta, destacando especialmente las "tres damas peruanas", por sugerir un caso de intento de transgresión al orden imperante que exaltaba solo el mérito masculino.

En suma, Clarinda fue una talentosa autora del siglo XVII, cuya lucidez no llegó a ser opacada por los prejuicios de la época; al contrario, gozó de doble mérito: ser mujer poeta y escribir desde el Nuevo Mundo, y aunque el anonimato se arrastra desde los tiempos de la Colonia, época complicada para escribir un *Discurso en loor de la poesía*, es un legado de suma importancia para las generaciones venideras, como una herencia invaluable especialmente para sus hijas doctas.

Referencias

Alzate, Carolina y Osorio, Betty, «Women and Writing in Spanish America from Colonial Times through the 20th Century», Oxford Research Encyclopedia of Literature, 2017. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.277.

Cornejo Polar, Antonio, «Discurso en loor de la Poesía», en *Letras*, 28(68-69), 1962, pp. 81-251. https://doi.org/10.30920/letras.28.68-69.06.

Chang-Rodríguez, Raquel, «Clarinda, Amarilis y la "fruta nueva" del Parnaso peruano», en *Colonial Latin American Review*, 4(2), 1995, pp. 181-196. DOI: 10.1080/10609169508569868.

_____, «Clarinda's Catalogue of Worthy Women in her Discurso en Loor de la Poesía (1608)», en *Calíope: journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Society*, 4(1-2), 1998, pp. 94-106.

Del Barco, Valeria, «El anonimato como performance textual: 'Clarinda' y Amarilis reconsideradas», en *Calíope: journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, 22(2), 2017, pp. 101-117. https://doi.org/10.5325/caliope.22.2.0101.

Fernández, Cristina Beatriz, «Un canto sibilino americano (sobre el Discurso en loor de la poesía)», en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 42(1), 2017, pp. 25-49. DOI: 10.18192/rceh.v42i1.2355.

Iwasaki, Fernando, «Luisa Melgarejo de Soto, Ángel de Luz o de tinieblas», en *América sin nombre*, (15), 2010, pp. 59-68. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/16014/3/ASN_15_07.pdf.

Mazzotti, José Antonio, «Introducción El "Discurso en loor de la poesía" y el aporte de Antonio Cornejo Polar», en *Discurso en Loor de la Poesía. Estudio y edición*, por Antonio Cornejo Polar. Edición preparada por José Antonio Mazzotti, Berkeley, Latinoamericana Editores, 2000, pp. IX-XLIII.

Peppino, Ana María, «Lectura feminista y canon androcéntrico. Notas para una reflexión incluyente», en *Mutidisciplina*, (1), 2008, pp. 116-120.

Proyecto Estudios Indianos. http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/primera-parte-del-parnaso-antartico-de-obras-amatorias/#:~:text=Primera%20parte%20del%20Parnaso%20ant%C3%A1rtico%20de%20obras%20amatorias%20(Sevilla%2C%201608,del%20barroco%20del%20siglo%20XVII.

Quisbert, Pablo, «Delio en el Argénteo Monte: nuevos datos en torno a la vida de Diego Mexía de Fernangil en la villa imperial de Potosí», en *Alpha*, (33), 2011, pp. 257-272. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012011000200019.

Sabat de Rivers, Georgina, «Antes de Juana Inés: Clarinda y Amarilis, dos poetas del Perú colonial», en *La Torre (Nueva Era)*, I, 2, 1987, pp. 275-287.

Vélez-Sainz, Julio, «De traducciones y *translationes*: la fundación de un sistema literario en la Academia Antártica de Diego Mexía y Clarinda», en *Neophilologus*, 94, 2009, pp. 55-66. DOI: 10.1007/s11061-009-9170-z.

Vinatea, Martina, «Mujeres escritoras en el virreinato peruano durante los siglos XVI y XVII», en *Histórica*, 32(1), 2008, pp. 147-160. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/155.

_____, «¿Clarinda o Clorinda? El Discurso en loor de la poesía y la fortuna de una errata», en *Hispanismos del mundo. Diálogos y debates en (y desde el Sur)*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2016, pp. 161-169.

_____, «El "Discurso en loor de la poesía": declaración de principios de los poetas del Nuevo Mundo», New York, IDEA, 2021. https://hdl.handle.net/11354/3149.

MARÍA DE ZAYAS: ESCRITORA Y FEMINISTA DEL SIGLO DE ORO

Marta Nogueroles Jové
Universidad Autónoma de Madrid
marta.nogueroles@uam.es

Resumen

El objetivo principal de este artículo es dar a conocer a la escritora y pensadora feminista María de Zayas, perteneciente al Siglo de Oro español. Después de situar a la autora en su contexto histórico, nos detendremos en su biografía intelectual y haremos un breve análisis de su obra. Por último, demostraremos que María de Zayas hizo grandes aportaciones a la educación de la mujer, así como al desarrollo del feminismo en España. De ahí que defendamos que debe incluirse en la historia del pensamiento español.

Palabras clave: María de Zayas, Siglo de Oro, pensadora, feminista.

Introducción

María de Zayas fue una brillante autora del Siglo de Oro español, a la que se considera no solo la primera novelista española, sino también la primera pensadora feminista de España. Contemporánea de Cer-

vantes, Quevedo o Lope de Vega, sus obras, teñidas de una profunda visión crítica, tuvieron un gran éxito y causaron admiración entre los autores de su época. En el siglo XIX Emilia Pardo Bazán rescató del olvido a María de Zayas y la incluyó en la colección *Biblioteca de la Mujer*. Ignorada injustamente[1], como ha ocurrido con la inmensa mayoría de las pensadoras españolas[2], María de Zayas debería tener un lugar señalado en la historia del pensamiento español. Y es que la intención pedagógica de sus novelas, el trasfondo moral de las mismas, la crítica social y la reivindicación de los derechos de la mujer, hacen de nuestra autora algo más que una escritora de novelas entretenidas. No olvidemos que el pensamiento español se caracteriza por su estrecha vinculación con la literatura y que la novela es un vehículo de expresión e ideas.

Contexto histórico, social y cultural

El contexto social de nuestra autora es la crisis que se produce en España durante el Barroco, una crisis que abarca lo político, lo económico y lo cultural y que nos lleva a afirmar que "Barroco y Decadencia son dos caras de la misma moneda"[3]. Para el historiador del pensamiento español José Luis Abellán, es a partir del reinado de Felipe III cuando empieza la decadencia española y cuando aparece un clima de pesimismo y un sentimiento de inferioridad en los pueblos hispánicos. Las causas de la crisis económica no las vamos a detallar aquí, pues

1 En los manuales de Historia del pensamiento español no aparece María de Zayas, pero sí muchos de sus contemporáneos como Quevedo, Gracián o Cervantes, entre otros.

2 Ver Sánchez-Gey Venegas Juana y Nogueroles Jové Marta, *Diccionario de Pensadoras Españolas Contemporáneas, siglos XIX y XX*, Madrid, Sindéresis, 2020.

3 Abellán, José Luis, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, tomo 3, Del Barroco a la Ilustración, Madrid, Espasa Calpe, 1988, pág. 47.

exceden la intención de este trabajo, pero sí señalaremos que España atraviesa en esta etapa un hondo declive económico y demográfico. Por otra parte, también se produce una quiebra de la unidad peninsular.

> En 1639 se pierden definitivamente, por la Paz de los Pirineos, el Rosellón y parte de la Cerdaña; en 1640 se inicia la guerra separatista de Cataluña y Portugal, que terminará en el reconocimiento oficial de la independencia portuguesa en 1668, mientras el movimiento recesionista catalán no quedará dominado hasta 1652[4].

El resultado de todo esto es un cuadro desastroso en el que encontramos impotencia política, descomposición social, decadencia agrícola, emigración, expulsiones, etc.[5].

En cuanto a lo cultural, se fueron imponiendo las directrices más antiprogresistas de la Contrarreforma, que situaban a la mujer en un lugar de inferioridad mucho más marcado que en épocas anteriores. Las mujeres eran consideradas no solo un ser inferior sino también la encarnación del pecado, de ahí que fuera necesario controlarlas. Igualmente, estaban obligadas a obedecer al varón, a ser recatadas y humildes y a permanecer enclaustradas, ya dentro del hogar o del monasterio. Y solo existían dos caminos posibles para la mujer, o bien el matrimonio o bien el convento[6]. Dentro del matrimonio la mujer era una propiedad del marido y estaba obligada a obedecerle y a cuidarle. Esa sociedad, tan patriarcal y misógina, también prohibió que las mujeres pudieran trabajar. El único trabajo que se les permitía era el que realizaban en el ámbito del hogar. En definitiva, en tiempos de María de Zayas las

4 *Ibídem*, pág. 22.

5 *Ibídem*, pág. 23.

6 Las monjas eran consideradas mujeres de un rango superior, pues estaban casadas con el Señor. La gran mayoría de las veces las mujeres entraban en el convento no por voluntad propia sino porque la familia les obligaba para salvaguardar su "dignidad".

mujeres vivían bajo una cruel represión intelectual y moral[7] y su marginación no entendía de clases sociales.

> No ya la plebeya, la misma noble apenas si participaba de las ventajas de su nobleza: sólo en los aspectos más materiales podía diferenciarse de sus congéneres menos pudientes: sirvientas, vestidos, banquetes..., pero muy poco de algo que satisfaciera aspiraciones más íntimas[8].

Semblanza biográfica

Se tienen pocas noticias sobre la vida de María de Zayas[9]. Parece ser que nació en Madrid el 12 de septiembre de 1590, y que fue hija de Fernando de Zayas y Sotomayor y María de Barasa. De familia acomodada –su padre era capitán de Infantería y fue nombrado en 1628 Caballero del Hábito de Santiago por sus servicios a la Corona– esta circunstancia le permitió recibir una formación esmerada. Las investigaciones acerca de su biografía no han arrojado datos sobre si contrajo matrimonio o si permaneció soltera. Algunos estudios apuntan que pudo haber ingresado en un convento. Según señala Alberto Rodríguez de Ramos[10], nuestra autora habría vivido un tiempo en Valladolid con sus padres y también en Nápoles. También pudo haber vivido en Zaragoza, "dado que allí tienen lugar las primeras ediciones de sus colecciones de novelas (1637 y 1647), y también en Barcelona"[11].

---

7 A pesar de todas estas dificultades y de las críticas y censuras que recibieron, algunas mujeres consiguieron abrirse paso como escritoras en el ámbito de las letras profanas.

8 Montesa, Salvador, *Texto y contexto en la narrativa de María de Zayas*, Madrid, Dirección General de la Juventud y Promoción Sociocultural, 1891, pág. 96.

9 A esta dificultad hay que añadir que son varias las Marías de Zayas que aparecen en los archivos en el Madrid del siglo XVII.

10 Rodríguez de Ramos, Alberto, "La biografía de María de Zayas. Una revisión y algunos hallazgos", en *Analecta Malacitana, Revista de la sección de filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad de Málaga, XXXVII, 1-2 (2014).

11 *Ibídem.*

María de Zayas tuvo muchas relaciones con escritores de su tiempo. Tal como nos recuerda Irma V. Vasileski[12], el propio Lope de Vega estaba entre sus admiradores y la prueba la tenemos en los elogios que le dedica en *El laurel de Apolo*:

> ¡Oh dulces hipocrénides hermosas!
> Los espinos pangeos
> aprisa desnudad, y de las rosas
> tejed ricas guirnaldas y trofeos
> a la inmortal doña María de Zayas.

El escritor Juan Pérez de Moltalbán denominará a María de Zayas la «décima musa»[13]. Otros de sus admiradores fueron Castillo Solórzano (1642) y Ana Caro de Mallén (1637)[14]. Alberto Rodríguez de Ramos señala que "se conservan poemas de María de Zayas en las obras de Miguel Botello (1621 y 1622), Pérez de Montalbán (1624), Francisco de las Cuevas (1626), Antonio del Castillo Larzábal (1632)"[15]. Y que "participó en los homenajes a la muerte de Lope de Vega (1636) y de Montalbán (1639)"[16].

Poco más se sabe de la vida de María de Zayas y su muerte es un misterio, pues se han encontrado documentos que hacen referencia a dos Marías de Zayas, una que murió en enero de 1661 y otra en 1669.

Sin duda, la investigación más sorprendente sobre la escritora es la de Rosa Navarro Cordón (2018) que, después de varios años de estudio, demuestra que María de Zayas no existió "sino que fue

---

12 Vasileski, Irma V., *María de Zayas y Sotomayor: su época y su obra*, Madrid, Playor, 1973, pág. 32.

13 *Ibídem.*

14 Rodríguez de Ramos, Alberto, "La biografía de María de Zayas. Una revisión y algunos hallazgos", o. c.

15 *Ibídem.*

16 *Ibídem.*

solo un heterónimo del propio Alonso de Castillo Solórzano, que alcanzó mucha más fama que él mismo"[17].

Obra

María de Zayas escribió una extensa obra literaria. Cultivó la poesía, la novela y el teatro. Fueron precisamente sus composiciones poéticas las que, a juicio de la investigadora Irma V. Vasileski, le abrieron las puertas a la vida intelectual de la capital de España. Aunque esta investigadora no piensa que María de Zayas fuera una poetisa genial[18]. Nuestra autora tampoco destacó como autora teatral, de hecho, solo se le conoce una comedia titulada *La traición en la amistad*. Donde sí destacó María de Zayas fue en su labor como novelista, especialmente en el género de novela breve de tipo amoroso, también llamada novela cortesana, que aparece al inicio del siglo XVII logrando una gran popularidad y cuyo éxito se prolongó hasta el siglo XVIII. Como apunta Salvador Montesa[19], se trata de una rama de la novela de costumbres que tiene por escenario la Corte y las grandes ciudades y que retrata la vida bulliciosa, aventurera y erótica que tiene lugar en estos ambientes. Para el citado autor, María de Zayas es la "mejor y más famosa escritora de novelas cortesanas"[20]. Este tipo de novelas estaban destinadas a un público amplio y vulgar, que hoy llamaríamos de masas y las mujeres eran sus mayores lectoras.

Las obras más destacadas que escribe nuestra autora dentro de este género son *Novelas amorosas y ejemplares* (1637) y *Parte segunda del*

17 Navarro Durán, Rosa, *María de Zayas y otros heterónimos de Castillo Solorzano*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2019, pág. 11.

18 Vasileski, Irma V., *María de Zayas y Sotomayor: su época y su obra*, o. c., pág. 33.

19 Montesa, Salvador, *Texto y contexto en la narrativa de María de Zayas*, o. c., pág. 13.

20 *Ibídem*, pág. 14.

sarao y entretenimiento honesto, más conocida como *Desengaños amorosos* (1647). Estas novelas alcanzaron un éxito extraordinario, y tal como señala Irma V. Vasileski: "Con la excepción de Cervantes, de Alemán y de Quevedo, no hubo acaso ningún otro autor de libros de pasatiempo cuyas obras lograsen tantas ediciones como los suyos"[21].

Las Novelas amorosas y ejemplares constan de diez relatos escritos al estilo de *El Decamerón* de Boccaccio. El argumento es el siguiente: un grupo de personajes se reúnen durante cinco días cercanos a la Navidad para entretener a Lisis, convaleciente de una enfermedad. A lo largo de cinco noches van contando diez historias que terminan con el anuncio de la boda de Lisis. La *Parte segunda del sarao y entretenimiento honesto*, más conocida como *Desengaños amorosos*, es la continuación de la reunión, que se celebra en los días de Carnaval y tiene por pretexto celebrar la boda de Lisis. Estas novelas constan también de diez relatos, que tendrán lugar en tres noches sucesivas.

El tema central de las obras de Zayas es el amor-pasión, que nace de forma repentina y que trae consigo la desgracia de la mujer o la muerte. Esta visión pesimista, frente al final feliz característico de la novela cortesana, hacen de Zayas una autora muy original. El erotismo[22] estará siempre acompañando al amor-pasión, aunque para nuestra autora representa la parte imperfecta del amor y aquella que conduce a la desgracia. El abanico erótico que nos presenta en sus novelas abarca la homosexualidad masculina, el amor platónico entre mujeres o las mujeres sexualmente muy activas[23]. Pero estas situaciones tienen una intención moralizadora y "surgen como consecuencia lógica e inevitable de la acción"[43]. En contraste, en las novelas de Zayas tampoco

21 Vasileski, Irma V., *María de Zayas y Sotomayor: su época y su obra*, o. c., pág. 43.

22 Esta presencia de la sexualidad en la novela zayesca, también ha sido considerada como un rasgo de originalidad por autores como Juan Goytisolo.

23 De Zayas y Sotomayor, María, (Ed. y selección de Alicia Redondo Goicoechea), *Tres novelas amorosas y ejemplares y tres desengaños amorosos*, Madrid, Castalia, 1989, pág. 15.

faltan las referencias a la religión católica, y muchas veces las protagonistas terminan en un convento para solucionar situaciones escabrosas o después de desengaños amorosos.

Las obras de María de Zayas recibieron muchos elogios por parte de autores como Castillo Solórzano[24]. Ángel del Río incluye su nombre con los de Cervantes, Gonzalo de Céspedes y Meneses, Alonso Castillo Solórzano y Tirso de Molina. Ángel Valbuena dice de ella que es distinguida, fina y exquisitamente erótica; Eustaquio Fernández de Navarrete que no ha habido novelista más simpática. Y doña Emilia Pardo Bazán escribió sobre ella:

> De mí, sé decir que doña María me deja en el paladar el gratísimo sabor de jerez oro aromático y neto. Su ingenuidad templada por la discreción; su agudeza y vivacidad propiamente femeniles; su aplomo y señorío de distinguida dama y su completa ausencia de sentimentalismo me cautivan y enamoran[25].

Sin embargo, también recibió muchas críticas, pues la tacharon de libertina y de escribir novelas sensuales y lascivas. Entre sus detractores Irma V. Vasileski señala a George Ticknor y Ludwig Pfandl. La investigadora señala en su defensa que el siglo XVII estaba plagado de contrastes –religiosidad y lujuria, lujo y miseria, etc.– que supo aprovechar muy bien nuestra autora para retratar la sociedad española de su tiempo. Curiosamente, la Inquisición nunca prohibió las novelas de María de Zayas[26].

---

24 Como señala Irma V. Vasileski, "Muertos Cervantes, Lope y Salas Barbadillo, Castillo Solórzano era considerado como el primero de los novelistas españoles de aquel entonces", pág. 45.

25 Vasileski, Irma V., *María de Zayas y Sotomayor: su época y su obra*, o. c., pág. 46.

26 *Ibídem*, pág. 48.

María de Zayas, educadora de la mujer

Durante el siglo XV la cuestión de la mujer giró en torno a si estas eran maléficas o benéficas. En los siglos XVI y XVII el tema fundamental fue el debate sobre la educación femenina. Los humanistas cambiaron los insultos hacia las mujeres de épocas anteriores por la elaboración de un modelo de comportamiento al que aquellas se debían ajustar y trataron de convencerlas para que se dedicaran a las labores domésticas[27], pues se menospreciaba su capacidad intelectual. La única formación que podían recibir era aquella relacionada con las labores de la casa, la educación de los hijos y el aprendizaje de una conducta virtuosa y casta. Como nos recuerda Salvador Montesa,

> El estudio en una mujer no es algo solamente anormal, es algo contra natura, porque como dice fray Luis de León «la naturaleza no las hizo para el estudio de las ciencias». También Luis Vives a incluso Huarte de San Juan admiten que es grande error pensar que la mujer pueda igualar en habilidad o ingenio al hombre[28].

Entre los tratados dedicados a la formación femenina destacan la *Instrucción de la mujer cristiana* de Luis Vives o *La perfecta casada* de Fray Luis de León. Estos tratados defendían la idea de una educación desigual entre hombres y mujeres, basada en la supuesta inferioridad intelectual y moral de estas últimas.

María de Zayas se atrevió a denunciar esta situación tan injusta y a declarar que la base de la supuesta inferioridad de la mujer es su falta de formación. Así lo expresa en el espléndido prólogo de sus *Novelas amorosas y ejemplares*, dando un paso muy importante en la defensa de la dignidad de las mujeres y en su derecho a la educación:

---

27 Rodríguez Cuadros, Evangelina y Haro Cortés María (eds.), *Entre la rueca y la pluma. Novela de mujeres en el Barroco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pág. 47.

28 Montesa, Salvador, *Texto y contexto en la narrativa de María de Zayas*, o. c., pág. 107.

> ¿Quién duda, lector mío, que te causará admiración que una mujer tenga despejo, no sólo para escribir un libro, sino para darle a la estampa, que es el crisol donde se averigua la pureza de los ingenios? Porque hasta que los escritos se gozan en las letras de plomo no tienen valor cierto, ni firmeza, por ser tan fáciles de engañar los sentidos; que [a] la fragilidad de la vista suele pasar por oro macizo lo que a la luz del fuego es solamente un pedazo de bronce afeitado. ¿Quién duda, digo otra vez, que habrá muchos que atribuyan a locura esta virtuosa osadía de sacar a luz mis borrones siendo mujer, que en opinión de algunos necios es lo mismo que una cosa incapaz? Pero cualquiera, como sea no más de buen cortesano, ni lo tendrá por novedad ni lo murmurará por desatino, porque si esta materia de que nos componemos los hombres y las mujeres, ya sea una trabazón de fuego y barro, o ya una masa de espíritus y terrones, no tiene más nobleza en ellos que en nosotras; si es una misma la sangre, los sentidos, las potencias, y los órganos por donde se obran sus efectos son unos mismos, la misma alma que ellos (porque las almas ni son hombres, ni mujeres), ¿qué razón hay para que ellos sean sabios y presuman que nosotras no podemos serlo? Esto no tiene, a mi parecer, más respuesta que su impiedad o tiranía en encerrarnos y no darnos maestros, y así, la verdadera causa de no ser las mujeres doctas no es defecto del caudal, sino falta de la aplicación, porque si en nuestra crianza, como nos ponen el cambray en las almohadillas y los dibujos en el bastidor, nos dieran libros y preceptores, fuéramos tan aptas para los puestos y para las cátedras como los hombres, y quizá más agudas, por ser de natural más frío, por consistir en humedad el entendimiento, como se ve en las respuestas de repente y en los engaños de pensado; que todo lo que se hace con maña, aunque no sea virtud, es ingenio[29].

Con este prólogo María de Zayas planteó algo muy similar a lo que un siglo más tarde dirá la filósofa inglesa ilustrada Mary Wollstonecraft en *Vindicación de los derechos de la mujer*, cuando esta arremete contra el ideal educativo para la mujer que propone Rousseau en el *Emilio*. Para Ana Caballé dicho prólogo es el primer manifiesto feminista escrito en España[30].

---

29 De Zayas y Sotomayor, *Novelas amorosas y ejemplares* (Ed. de Juan Olivares), Madrid, Cátedra, 2000, pág. 159.

30 Caballé, Ana, *El feminismo en España. La lenta conquista de un derecho*, Madrid, Cátedra, 2013, pág. 56.

En sus novelas Zayas reprocha a los varones "el haberlas afeminado más de lo que la naturaleza las afeminó, dándoles bordados en lugar de armas"[31]. Lo que pretende es que las mujeres aprendan a defenderse a sí mismas frente a la violencia masculina, pues está convencida de que tienen aptitudes para ello. De hecho, en sus obras aparecen heroínas capaces de vengar su afrenta (*La burlada Aminta*, *Al fin se paga todo*, *Aventurarse perdiendo*, *La esclava de su amante*, *El desengaño amando*, *El juez de su causa*)[32]. Efectivamente, existe un afán claramente didáctico en nuestra autora, pues su intención es enseñar a las mujeres, ayudarlas a cambiar de actitud "frente al amor y a los hombres, a los que considera unos grandes embaucadores y la causa de la mayoría de sus desgracias"[33]. Es por eso que utiliza un género como la novela que, para Zayas, tiene como funciones principales "divertir, enseñar y hacer cambiar"[34].

María de Zayas: pensadora feminista

¿Podría afirmarse que María de Zayas es una autora feminista? A nuestro juicio sí pues, aunque es cierto que el movimiento feminista como tal se inicia en el siglo XVIII con la Revolución francesa, pensamos que se puede hablar de feminismo cuando nos encontramos con una reivindicación de los derechos de la mujer y una crítica de la sociedad patriarcal. María de Zayas, en sus novelas, cumple con estos dos requisitos. De hecho, se la ha considerado como una de las primeras feministas de la historia del pensamiento español. Sin embargo, para Salvador Montesa, "la cuestión feminista no es algo nuevo en el

31 De Zayas, María, *Desengaños amorosos*, Madrid, Cátedra, 1983, pág. 50.

32 *Ibídem*, pág. 51.

33 De Zayas y Sotomayor, María, o. c., pág. 33.

34 *Ibídem.*

siglo XVII"[35], por lo que nuestra autora no sería más que "un nuevo eslabón en una cadena que llega hasta nuestros días"[36]. Es decir, el pensamiento de María de Zayas sería "continuador de una corriente histórica"[37] así como "fruto de su época"[38]. En definitiva:

> La novelista fue la encarnación en un momento determinado de unas ideas y un estado de conciencia que, llegada la plenitud de su tiempo, era forzoso que aparecieran. Si no hubiera sido doña María hubiera sido otra mujer, pero forzosamente tenía que surgir en su «aquí y ahora» del siglo XVII[39].

En la misma línea, tal como señala Ana Caballé, los orígenes del feminismo español se encuentran en el siglo XV en las celdas de los conventos. Esta hipótesis, con la que estamos plenamente de acuerdo, se basa en que los conventos no eran únicamente espacios de reclusión para las mujeres. En algunos casos –no decimos en todos– el convento suponía un espacio de libertad donde las mujeres podían poner en práctica su afición al estudio y a la lectura. Estas mujeres que tuvieron el privilegio de tener acceso a la educación, aunque fuera en su variedad autodidacta, pudieron leer los tratados misóginos que abundaban en España desde los siglos XV y XVI y dedicarse a la escritura. Entre estas monjas escritoras y feministas destacan la conocida Sor Juana Inés de la Cruz, la no menos conocida Santa Teresa de Jesús, la carmelita María de San José, la burgalesa Teresa de Cartagena o Isabel de Villena, entre otras.

María de Zayas, siguiendo esta tradición de escritoras, reacciona frente a la sociedad patriarcal y misógina de su tiempo y lucha para

35 Montesa, Salvador, *Texto y contexto en la narrativa de María de Zayas*, o. c., pág. 93.

36 *Ibídem.*

37 *Ibídem.*

38 *Ibídem.*

39 *Ibídem*, pág. 94.

que hombres y mujeres sean considerados iguales, pues considera que lo que nos iguala son las almas y estas no tienen sexo. Esta lucha está centrada en tres líneas fundamentales: "el derecho a la cultura, el derecho a la elección de esposo, el derecho a la libertad de acción"[40].

El punto de arranque del feminismo zayesco, tal como apunta Salvador Montesa, se encuentra en la indignación que le produce a nuestra autora la actitud negativa[41] que tenían los hombres con respecto a las mujeres. Una moda que se impuso a partir del siglo XVII y que estaba en consonancia con la decadencia de valores que tuvo lugar en el Barroco. Nuestra autora parece sentir nostalgia de los tiempos caballerescos, "tiempos en que los hombres respetaban a las mujeres, los poetas las alababan y los caballeros las defendían"[42]. Esta indignación ante la actitud masculina hacia el género femenino lleva a María de Zayas a escribir novelas con la intención, no solo de divertir y aconsejar a las mujeres, sino

> También por defenderlas, que han dado los hombres en una opinión, por no decir flaqueza, en ser contra ellas, hablando y escribiendo como si en todo tiempo no hubiera habido de todo, buenas mujeres y buenos hombres[43].

Defender la honra de las mujeres, su buen nombre y "mostrar que, incluso aquellas que mueren acusadas de adulterio, muchas no son sino víctimas de equívocas apariencias"[44]. Este es el principal ob-

40 *Ibídem*, pág. 97.

41 Como señala Montesa, la sociedad española había conservado muchas reminiscencias del amor cortés y el culto a la dama de la época medieval. Y aunque en esa época las mujeres eran consideradas inferiores a los hombres, por lo menos se daba una dedicación respetuosa del caballero a la dama. Con la crisis del Barroco se perdió la idolatría caballeresca y la moda que se impuso fue el hablar mal de las mujeres.

42 Montesa, Salvador, *Texto y contexto en la narrativa de María de Zayas*, o. c., pág. 99.

43 De Zayas, María, *Desengaños amorosos*, Madrid, Cátedra, 1983, pág. 200.

44 *Ibídem*, pág. 49.

jetivo de María de Zayas. Hay, pues, en nuestra autora, un fuerte rencor hacia el varón, como reacción ante su crueldad y egoísmo, como vemos en este fragmento de *La esclava de su amante*:

> [...] hay algunos ignorantes que, como si las mujeres les quitaran el entendimiento por tenerle, se consumen de los aciertos ajenos. ¡Bárbaro, ignorante!, si los sabes hacer (se refiere a los versos), hazlos, que no te roba nadie tu caudal[45].

A pesar de sus reivindicaciones en favor de la igualdad, se ha dicho que el de Zayas es un feminismo conservador y timorato, que la lleva a aceptar el papel secundario de la mujer siempre que esta reciba del hombre un buen trato, similar al de los ideales caballerescos. Conservador o no, el feminismo de Zayas puso las bases para el desarrollo del feminismo español de siglos posteriores.

Bibliografía

Abellán, José Luis, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, tomo 3, Del Barroco a la Ilustración, Madrid, Espasa Calpe, 1988, pág 47.

Caballé, Ana, *El feminismo en España. La lenta conquista de un derecho*, Madrid, Cátedra, 2013.

De Zayas, María, *Desengaños amorosos*, Madrid, Cátedra, 1983.

_____, (Ed. y selección de Alicia Redondo Goicoechea), *Tres novelas amorosas y ejemplares y tres desengaños amorosos*, Madrid, Castalia, 1989.

_____, *Novelas amorosas y ejemplares* (Ed. de Juan Olivares), Madrid, Cátedra, 2000.

Montesa, Salvador, *Texto y contexto en la narrativa de María de Zayas*, Madrid, Dirección General de la Juventud y Promoción Sociocultural, 1891.

Navarro Durán, Rosa, *María de Zayas y otros heterónimos de Castillo Solorzano*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2019.

45 *Ibídem*, pág. 128.

Rodríguez Cuadros, Evangelina y Haro Cortés María (Eds.), *Entre la rueca y la pluma. Novela de mujeres en el Barroco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Rodríguez de Ramos, Alberto, "La biografía de María de Zayas. Una revisión y algunos hallazgos", en *Analecta Malacitana, Revista de la sección de filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad de Málaga, XXXVII, 1-2 (2014).

Sánchez-Gey Venegas Juana y Nogueroles Jové Marta, *Diccionario de Pensadoras Españolas Contemporáneas, siglos XIX y XX*, Madrid, Sindéresis, 2020.

Vasileski, Irma V., *María de Zayas y Sotomayor: su época y su obra*, Madrid, Playor, 1973.

RACHEL SPEGHT: UNA APUESTA POR LA EDUCACIÓN Y DIGNIFICACIÓN DE LAS MUJERES DESDE LA VISIÓN PROTESTANTE DEL SIGLO XVII

Fernanda Nayeli Tena Jacobo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
1357604b@umich.mx
https://orcid.org/0000-0003-3095-0413

Resumen

En el contexto del siglo XVII muchas autoras respondieron a las conceptualizaciones que situaban a las mujeres en una condición de inferioridad. Dentro de dicho contexto, Rachel Speght fue una de las primeras filósofas inglesas en llevar a cabo una defensa de la educación y dignificación de las mujeres. Es así que, partiendo de una reinterpretación de la Biblia y los textos sagrados, elabora con éxito dicha defensa y con ello, una dura crítica hacia los detractores misóginos que escribían en contra de las mujeres. El presente trabajo recoge los aspectos más importantes de la argumentación y defensa que llevó a cabo la autora inglesa, con la finalidad de abonar al camino de la reconstrucción del pensamiento femenino y de realizar un primer acercamiento a esta autora.

Abstract

In the context of the seventeenth century many authors responded to conceptualizations that placed women in a condition of inferiority. Within this context, Rachel Speght was one of the first English philosophers to carry out a defense of the education and dignity of women. Thus, starting from a reinterpretation of the Bible and the sacred texts, she successfully elaborates this defense and with it, a harsh criticism of the misogynistic detractors who wrote against women. This work includes the most important aspects of the argumentation and defense carried out by the English author, in order to pay the path of the reconstruction of female thought and to make a first approach to this author.

Palabras clave: educación, mujeres, saberes, defensa, escritura.

Introducción

El propósito de la presente investigación es principalmente reconocer la importancia de Rachel Speght como filósofa y pensadora, cuya obra aún es desconocida para muchos de los y las estudiantes, e incluso para muchos docentes dedicados a la enseñanza de disciplinas relacionadas con la filosofía y la pedagogía. Es así que, por medio de la reconstrucción de una línea del pensamiento de las autoras del siglo XVII, podremos estudiar las temáticas tratadas por ellas en sus obras y así reconocer una importante influencia de su pensamiento hacia otros filósofos y sobre todo entre ellas mismas como pensadoras y filósofas, sobre todo en las discusiones respecto al papel de la educación de las mujeres, tema que como veremos será el punto clave de la filosofía de Speght. Dicha reconstrucción, con la que se busca aportar a una recuperación de los saberes de estas mujeres y sus textos, ayudará

a realizar una historización del pensamiento de autoras como Rachel Speght, que hasta hace poco permanecieron fuera del canon filosófico y pedagógico.

A través de diversos estudios hechos para analizar los aportes de grandes mujeres doctas, específicamente de los siglos XVII y XVIII, en que particularmente se considera que había muy pocas mujeres publicando, podemos constatar, por el contrario, que no eran pocas y que en ese contexto se enfrentaban a incontables debates y críticas por parte de sus colegas masculinos. Con frecuencia vemos que los trabajos de estas mujeres son tomados como «aislados» y muestra de un caso extraordinario ante el hecho de que una mujer participara de esa forma en la vida intelectual, al grado de ponerse en debate con un varón que probablemente tuviera más formación que ella. Sin embargo, tales afirmaciones hoy en día resultan imprecisas a la luz de las reconstrucciones que, rastreando el diálogo existente entre ellas y sus colegas, trazan una línea de pensamiento de estas autoras que como Rachel Speght, construyeron a lo largo del siglo XVII siendo herederas a su vez, del pensamiento de otras mujeres a las que también se ha intentado borrar sin éxito.

Vida y obra

Rachel Speght fue una escritora, filósofa y poeta feminista de origen inglés, que vivió durante el siglo XVII. Su nacimiento se sitúa entre los años de 1597 y 1598[1]; su muerte se estima entre los años de 1630 y 1631. Speght, que nació en Londres, provenía de una familia calvinista

1 Este dato puede variar de acuerdo a las fuentes consultadas. El estudio más completo de esta filósofa disponible en español, que se encuentra en el libro *Orígenes del feminismo. Textos ingleses de los siglos XVI-XVIII* de Lidia Taillefer de Haya, establece como fecha de nacimiento de Speght el año de 1597. Cfr. Taillefer, L. *Orígenes del feminismo. Textos ingleses de los siglos XVI-XVIII*, Madrid, España: Narcea, 2008, 23-24 pp.

de su ciudad natal. Varios de sus hermanos fallecieron cuando ella era aún muy joven. Su padre fue un pastor de nombre James Speght, quien escribió algunos textos de corte devocional o religioso. Desde una edad temprana, la pensadora inglesa demostró un gran interés por el estudio, y es gracias a la protección y ayuda de una de sus madrinas que logró desarrollar habilidades intelectuales que en su contexto resultaban inusuales para las mujeres.

Rachel Speght fue educada en disciplinas como lógica, retórica, religión, latín y en la doctrina cristiana. De acuerdo a lo expresado en sus obras, gran parte de sus análisis críticos de las Sagradas Escrituras dan cuenta del amplio conocimiento que la pensadora inglesa tenía tanto del cristianismo como del calvinismo. Este amplio conocimiento de varias disciplinas teológicas será recurrente en varias autoras del siglo XVII, lo que resulta interesante al establecer un recuento histórico de las figuras femeninas que incursionaron dentro de la reflexión filosófica. Sin embargo, en el caso de Speght esta característica nos demuestra que estuvo rodeada de mujeres doctas en religión, además de la influencia de su padre quien era, a su vez, un estudioso de las Sagradas Escrituras.

Respecto a la madre de Speght, los datos son escasos, pero en diversos pasajes de su obra puede notarse que hay una influencia de ella en su pensamiento. En su texto *Mortalities Memorandum* menciona que la muerte de su madre fue un golpe para ella, sin embargo, gracias al cuidado de su madrina quien era esposa de un médico de apellido Moundeford, pudo ser una mujer erudita y quien incitó que la joven Rachel Speght cultivara diversas disciplinas para su desarrollo intelectual.

En su adultez, la filósofa inglesa se asumió como una crítica y polemista debido a su constante debate con diversos autores, y esto puede constatarse en la naturaleza de sus textos más comentados y de los que tenemos disponibles algunos fragmentos en español. Es así que, en varias instancias, Speght estableció diálogos y disputas con

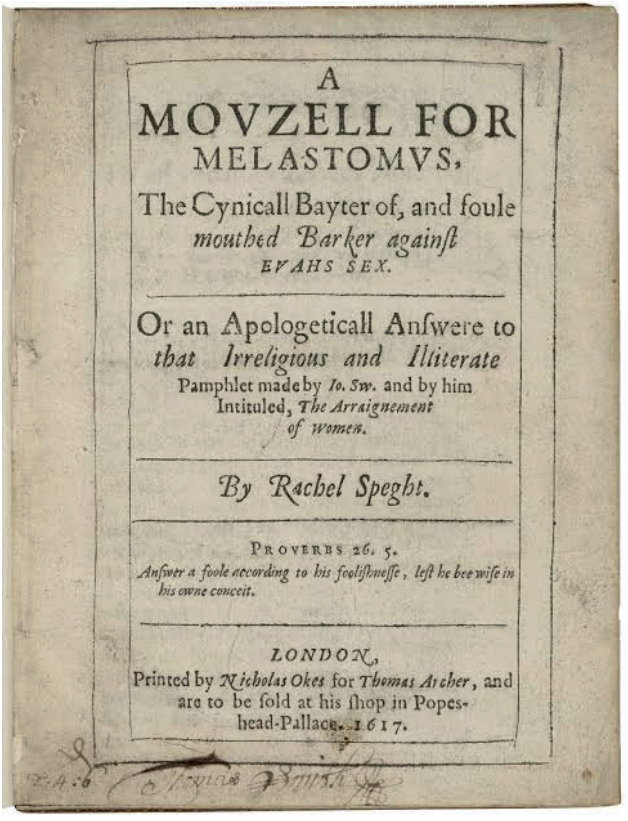
hombres doctos de su época, quienes ocupaban parte de su reflexión en escribir y tratar de discutir acerca de la aparente inequidad de las mujeres respecto a los varones para incursionar dentro de ámbitos relacionados con la cultura y el saber. Gracias a las constantes investigaciones respecto a la contribución de grandes mujeres doctas del siglo XVII (y aun en tiempos anteriores a ello), se ha podido constatar que tanto Speght como sus contemporáneas no eran sino herederas a su vez de otras mujeres; es así que al trazar una línea del tiempo a través de su pensamiento, temas como la educación de las mujeres y la vindicación de sus derechos siempre estuvieron presentes, tanto en los textos, como en las disputas ya mencionadas.

Uno de los momentos más destacables de Speght como polemista fue en el año de 1617, cuando reaccionó a un escrito de 1615 producto de Joseph Swetnam (también conocido como Thomas TelTroth)[2], un escritor medianamente reconocido por ese tiempo, quien publicó un texto abordando el tema de la educación femenina en el que más que argumentos presentaba ideas misóginas sobre lo que «las mujeres deben ser y hacer» y, respecto a ello, la forma en que debían ser educadas. La primera en reaccionar fue Speght, quien publicó en 1617 su escrito titulado *A Mouzell for Melastomus: The Cynicall Bayter of, and Foule Mouthed Barker against Evahs Sex. Or an Apollogeticall Answer to that Irreligious and Iliterated Pamphlet made by Jo. Sw. And by him Intuited. The Arraigment of Women* (*Un bozal para el calumniador, el cínico acosador y el malhablado pregonero contra el sexo de Eva, o una respuesta apologética para el irreligioso e inculto panfleto de Io. Sw., titulado La acusación de las mujeres*)[3], escrito en el que argumenta en contra de lo mencionado por Swetnam en contra de las mujeres, presentando una lectura crítica de algunos textos de la Biblia, en que su principal defensa residía en demostrar que el texto sagrado hace hincapié en la

2 *Ibid.*, 23 p.

3 *Ibid.*, 21 p.

igualdad espiritual de mujeres y varones. En este sentido, fue Rachel Speght la primera crítica en emitir un documento con argumentos que rebatieran contra tales ideas, siendo el antecedente directo de muchas mujeres con las que estableció diálogos a través de tales escritos, si bien no con todas hubo una conexión directa o personal.



A
MOVZELL FOR
MELASTOMVS,
The Cynicall Bayter of, and foule
mouthed Barker againſt
EVAHS SEX.

Or an Apologeticall Anſwere to
that Irreligious and Illiterate
Pamphlet made by Io. Sw. and by him
Intituled, The Arraignement
of Women.

By Rachel Speght.

PROVERBS 26. 5.
Anſwer a foole according to his fooliſhneſſe, leſt he bee wiſe in
his owne conceit.

LONDON,
Printed by Nicholas Okes for Thomas Archer, and
are to be ſold at his ſhop in Popes-
head-Pallace. 1617.

Portada de *A Mouzzel for Melastomus*, de Rachel Speght (s. f.). [Fotografía]. Luna, Folger. Consultado en: https://bit.ly/3d367TI

Además de admitirse como crítica, Speght se proclamó defensora de las mujeres, pues al estar consciente de su posición de privilegio en que, a diferencia de otras mujeres, ella tenía la posibilidad de escribir, publicar con su propio nombre y ser leída aun por sus detractores, al

mismo tiempo sabe que la mayoría de los argumentos vertidos en contra de la educación de las mujeres respondían al orden de un discurso patriarcal[4]. Bajo dicho discurso, el hecho de que una mujer (aun cuando se le consideraba una mujer docta) respondiera ante tales acusaciones e injurias, era considerado un atrevimiento y una falta a la virtud «propiamente femenina» a saber, que la cuestión de la virtud[5] siempre ha sido una de las mayores preocupaciones para las mujeres, ya que al parecer es una de las formas que ha servido para juzgar socialmente lo que hacen y si han cumplido o no con lo que se considera su deber ser. Y en este sentido lo que se considera que ensalza la virtud de las mujeres, son aspectos que refuerzan este "deber ser"[6] mencionado, así se considera que aspectos tales como la belleza, la voluptuosidad en la juventud, la honorabilidad en la vejez y el pudor se han convertido en el sustento de una buena imagen ante la sociedad para las mujeres.

Pese a todas las dificultades enfrentadas, Speght logró publicar de manera exitosa una serie de textos en los que respondía con argumentos bien sustentados a los detractores, sin importar si con ello se veía cuestionada su reputación. Su último escrito, publicado en vida, de 1621, titulado *Mortalities Memorando* da cuenta de ello. Es por eso que se considera que su pensamiento comparte ideas de un feminismo que comenzaba a consolidarse. Era calvinista. Su tratado de 1617 *A Mouzell for Melastomus…*, como respuesta al tratado de Joseph Swetnam, logró convertirse en uno de los primeros referentes de la defensa y vindicación de las mujeres frente al canon profundamente pa-

4 *Ibid*., 23-24 pp.

5 El tema de la virtud será también recurrente en las autoras que son contemporáneas a Rachel Speght, ya que, al estar ligado al tema de la educación, era uno de los tópicos que los varones, con quienes ellas debatían, abordaban con mayor interés para argumentar que las mujeres debían cultivar virtudes «femeninas» antes que las virtudes intelectuales.

6 Madame de Lambert. (2007). *Reflexiones sobre la mujer y otros escritos*, Valencia: MuVIM, 101-106 pp.

triarcal y misógino. Además, como veremos, llevó a cabo una reinterpretación de la exégesis bíblica respecto del papel de la mujer en la religión y el mundo cristiano-protestante.

La defensa de la educación de las mujeres

Partiendo del papel como defensora que Rachel Speght tuvo a bien asumir para plantarse frente a los detractores, que cada vez hacían sus críticas más misóginas hacia las mujeres, podemos encontrar en su obra célebre *A Mouzell for Melastomus…*[7] una serie de disertaciones que nos hablan de la necesidad de las mujeres como Speght, de no sólo vindicar sus propios derechos sino también de educarse y educar a otras para afirmar su propia libertad. En el contexto de la filósofa inglesa y de otras mujeres tales como Cristina de Suecia, Anna María V. Schurman, entre otras, que en ese momento se encontraban en contacto de filósofos como Descartes, la educación desde la libertad de sí mismas y de las otras debía realizarse por vocación y en este sentido, incentivarse entre sí a cultivar tanto su intelecto como su espíritu, lo que sería parte fundamental para lograr una educación óptima.

Educarse y pensar desde el «ser mujer», en el contexto en que Rachel Speght escribe acerca de la defensa de la educación de las mujeres, era hacerlo desde una transgresión, en que además de desafiar los prototipos de las mujeres y de entrar en disputas intelectuales que les daban una fama cuestionable, estas pensadoras despertaban entre sí el deseo de aprender y de trabajar en su propio pensamiento. Pese a las dificultades ya mencionadas, las mujeres doctas parecían ganar terreno de forma considerable frente a sus detractores, a saber, que de acuerdo con lo que se ha rescatado de sus trabajos podemos estudiar que

7 Se utilizará en adelante *A Mouzell for Melastomus…* para referirse al texto de Speght.

> [...] las renacentistas inglesas tuvieron que adaptar los silogismos característicos de estos panfletos al interés de la condición femenina. pues (sic) dicho género siempre se basaba en calumnias supuestamente ingeniosas y bromas pesadas sobre las mujeres; estas escritoras convirtieron la lógica en su principal arma contra la tradición, la costumbre[8].

Así pues, una educación que transgrede, nos remite al hecho de hacer de la formación educativa un proceso ciertamente creativo, pero sobre todo crítico y en donde haya una manera de hacerse conscientes.

Es así que en un proceso de concienciación por medio de la educación de sí mismas, podemos ver que autoras como Speght ponen el acento en que entre más consciente sea la educación, será posible aplicar lo aprendido y discutido con otras personas en la vida cotidiana al ser críticos y críticas, de forma individual, y por consiguiente analizar de manera crítica los preceptos religiosos que en su contexto resultaban tan importantes, pues como podemos analizar:

> En el caso concreto de Rachel, interpreta libremente las Escrituras desde un punto de vista protestante y femenino, presentando una alternativa a la misógina versión de la creación según el Génesis y a la debida sumisión de las mujeres a sus maridos según San Pablo; emplea la historia de la creación para demostrar que la mujer se creó de Adán para ser su igual, no para que la pisoteara[9].

Es así que podemos comprender que para la filósofa inglesa será imprescindible ver de manera crítica a «las Sagradas Escrituras», demostrando con ello que muy al contrario de lo que se ha argumentado durante varios siglos, el texto sagrado no sitúa a las mujeres en condición de inferioridad frente al varón, sino las interpretaciones hechas a partir de la repetición de discursos patriarcales y misóginos.

---

8 Taillefer, L. *Orígenes del feminismo... op. cit.*, 24 p.

9 *Idem.*

En su obra *A Mouzell for Melastomus…*, la filósofa inglesa nos ofrece una interpretación muy interesante de lo que menciona el pasaje bíblico del Génesis, argumentando, en primera instancia, lo que se plantea respecto de la naturaleza de hombres y mujeres, por lo que este trabajo sentó un precedente importante para las mujeres protestantes dedicadas a predicar[10]. Cabe mencionar que en años anteriores y en específico, en la época del Renacimiento, la presencia de las mujeres en la vida académica e intelectual, en primera instancia pareció no marcar una gran diferencia respecto de las épocas anteriores, lo cierto es que sí hubo aportes significativos que se han rescatado recientemente. Sin embargo, a pesar de los textos y aportes rescatados, la diferencia con los aportes hechos por varones seguía visiblemente discordante. Por consiguiente y pese a que por excelencia el Renacimiento permitió mejorar "la expresión social y cultural de los hombres"[11], las mujeres no corrieron con la misma suerte, ni siquiera las que pertenecían a las clases elevadas, pues las asignaciones de roles sociales y las desigualdades seguían intrincadas en el pensamiento de la sociedad de la época.

Al inicio de su célebre *A Mouzell for Melastomus…*, Rachel Speght en su dedicatoria comienza por dirigirse a las mujeres en general, incluso a aquellas que todavía no tenían la oportunidad de publicar. Para la filósofa, las injurias vertidas por Swetnam y sus seguidores recaían prácticamente en todas las mujeres, no sólo en las intelectuales, pues al nombrar a su texto como "La acusación de las mujeres"[12] la crítica se dirige en contra de su condición. La filósofa asume que, aunque ella hará una apología para todas ante esta situación, sabe que no es la única capaz de hacerlo, pero que gracias a su posición que se lo permitió, ve necesario llevar a cabo una apología para demostrarle a

10 *Idem.*

11 Rius Gatell, R. "Isotta Nogarola: una voz inquieta en el Renacimiento", en Birulés, F. (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona: Pamiela, 1992, 66-91 pp.

12 Taillefer, L. *Orígenes del feminismo… op. cit.*, 25 p.

los detractores el error que cometieron. Sumamente crítica y directa, Speght increpa a Swetnam y lo llama «acosador de mujeres» y le recuerda que, siguiendo las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, sería él quien debe ponerse un bozal para evitar hablar mal de los demás, como señaló el apóstol Santiago[13]. Por consiguiente, el señalamiento que hace Speght, es que el hecho de acosar a las mujeres tal y como lo habían hecho estos autores, era no sólo un atentado contra ellas, sino contra la palabra de Dios, que establecía la igualdad y dignidad de las mujeres.

Sin embargo, rastreando un poco más a fondo acerca de las tradiciones de pensamiento que se forjaron durante el Renacimiento y épocas posteriores, podemos encontrar datos interesantes sobre mujeres que tuvieron su propia especie de *Renacimiento* con todo y las dificultades y polémicas que esto implicó. Aunado a la importancia del desarrollo de la imprenta que sucedió ya entrado el siglo XVII, el acceso de las mujeres a este mundo intelectual se facilitó y aunque no todas tenían la posibilidad de hacerlo, el hecho de llevarlo a cabo era algo significativo que les permitía reconocerse a sí mismas y a las demás autoras como productoras y partícipes del conocimiento.

El derecho a la educación para las mujeres fue una de las consignas más significativas para las mujeres del siglo XVII, puesto que como podemos ver en el caso de la filósofa inglesa, además de dar voz a las demás mujeres, reclamó un lugar en la historia para ellas al hacer esta defensa. Al hacer hincapié en la igualdad de hombres y mujeres que se ratifica en las Sagradas Escrituras, Speght pone énfasis en derribar los prejuicios por razón de ser mujer, que en palabras de la autora Mariela Fargas corresponde con "desmontar el funcionamiento del género como dispositivo de dominación, también el conjunto de

13 Rachel Speght cita a Santiago para increpar a Swetnam y los detractores como escribe directamente: "Debería ponerse el bozal que Santiago quería que llevaran todos los cristianos: «No habléis mal los unos de los otros»" (Sant. 4, 11). En *Ibid.*, 27 p..

agencias desigualitarias creadas por la heteronormatividad"[14], aspecto que de hecho podemos rastrear en otras autoras situadas en el mismo contexto de Speght, demostrando que el sustento de este tipo de afirmaciones reside en el establecimiento de prototipos que pretendieron encasillar a las mujeres en determinadas circunstancias, donde les era difícil acceder tanto a la vida académica como a la educación más básica.

El pensamiento de las mujeres ha sido juzgado y valorado con los estándares de las tradiciones de pensamiento masculino, lo cual en parte ha dificultado la construcción de la genealogía del pensamiento femenino. Sin embargo, aun cuando el acento está puesto en derribar este tipo de prejuicios, lo que ha de discutirse gira en torno a la cuestión de si existe una forma determinada de ser y de pensar que corresponda con el sexo y en todo caso también con el «género», entendiéndolo como un constructo de la sociedad. Conforme se fueron institucionalizando estas ideas respaldadas por el patriarcado[15], se vio normalizada esta opresión y subordinación, al grado que este deber ser introyectado hacia las mujeres fue quedando establecido como algo que debe aceptarse sin más, y su desobediencia significaba la exposición al escarnio público, a la pérdida de su posición, incluidos los "privilegios" que podían concedérseles.

Bajo esta perspectiva, vemos que el patriarcado y la manera en que se institucionalizan y se sustentan tales ideas, se presentan como una forma de marginar y dejar fuera a las mujeres de los espacios educativos, lo que al cuestionarlas por parte de Rachel Speght fue una manera interesante de llamar al ejercicio por medio de la racionalidad ya mencionada, lo cual explica su incidencia en el ámbito político, social y crítico. Aquí es importante la aclaración que se hace, respec-

14 Fargas Peñarrocha, M. Reseña: "Sabedoras y desvergonzadas. Ensayos de investigación para una enseñanza de la historia medieval y moderna", en *Revista de Dones i Textualitat*, 2021, 313 p.

15 Gerda, L. "El Patriarcado", en *La creación del patriarcado*. Pamplona, España: Katakrak Liburuak, 1986, 319-340 pp.

to de que debe pensarse en los patriarcados más allá de una especie de ontología, más bien pensarlos como una manera de establecer roles y jerarquías, de dominación sistemática en que, siguiendo la propuesta de Amorós[16], las mujeres (en su mayoría) no han sido pensadas en la categoría de sujetos, sino en la de objetos. Esta manera de dominación y de establecer modos de «ser» es la que se está buscando criticar y cambiar.

El reconocimiento de esta situación respecto de sí mismas fue lo que llevó a estas mujeres a plantearse una alternativa a las condiciones sociales a las que estaban sometidas. Estas reflexiones que, por lo general, provenían de la mente de mujeres de clases sociales privilegiadas, hicieron eco, posteriormente, en mujeres que no así tenían otras condiciones de vida. Esto se hizo posible a través de la escritura y las reflexiones que nos heredaron incluso a nosotras. Muchas de estas mujeres como se valieron de las enseñanzas del humanismo, que entre otras cosas permitió la apertura hacia nuevas perspectivas para leer y hacer filosofía, se abrieron camino en el reconocimiento de sí mismas como iguales a los hombres. Comenzaron a considerar que había más posibilidades de cosas qué hacer y de modos de ser, que las impuestas por las normas sociales: estar al cuidado de la casa y los hijos, ser vanidosas, amar, etc. Y esto se reforzó cuando muchas de ellas encontraron detrás de sí a grandes mujeres que también se atrevieron a romper con estos esquemas y cultivar su intelecto. Estaban respondiendo contra una tradición milenaria que las había considerado como incapaces e inferiores.

En el contexto en que aparecieron textos misóginos como el de Joseph Swetnam, se consideró que hubo una respuesta respecto al intento de silenciar a la mujer de nueva cuenta en este caso iniciada por Rachel Speght, ya que como ha ocurrido prácticamente a lo largo de

16 Amorós, C. "Feminismo, filosofía y razón patriarcal", en *Crítica a la razón patriarcal*, Madrid: Anthropos, 1991, 21-39 pp.

toda la historia, las mujeres que por alguna razón osaban responder a las injurias de los intelectuales, se catalogaban como impertinentes y hasta poco recatadas. La crítica hacia ellas era pues, en razón de prejuicios por su condición de mujeres como la misma Speght señala con el título de su célebre escrito. Tal y como la filósofa inglesa señala, el "sexo de Eva"[17] es atacado constantemente por autores que, valiéndose de argumentos insensatos, han tratado de negar las capacidades intelectuales de las mujeres, pero al contrario de lo que buscaron demostrar, sólo dieron muestra de su ignorancia y de su misoginia.

En última instancia debemos tener presente que la crítica contundente de Rachel Speght consistió en argumentar que, de acuerdo a la propia palabra divina, ninguna naturaleza o condición detenta que las mujeres son débiles, incapaces o inferiores, pues al igual que los varones, Dios las ha dotado de las mismas facultades que a estos: las virtudes y el cultivo del conocimiento no competen a ningún sexo sino a la humanidad entera. Así pues, las mujeres también deben ser sujetas a los derechos y obligaciones que corresponden al hecho de formar parte de una sociedad, así como al libre ejercicio de su intelecto y razón. Esta fue la primicia con la que quedó establecida la lucha de las mujeres por el acceso a la educación en igualdad de condiciones, así como abrir camino para ellas en la participación de los asuntos políticos, sociales y civiles.

El valor y la naturaleza de las mujeres en la religión protestante

El fenómeno de la «mujer erudita», surgido en Italia alrededor del siglo XV y que tuvo auge en Europa en el siglo XVI hasta el siglo XVII,

17 Speght, R. *A Mouzell for Melastomus: The Cynicall Bayter of, and Foule Mouthed Barker against Evahs Sex. Or an Apollogeticall Answer to that Irreligious and Iliterated Pamphlet made by Jo. Sw. And by him Intuited. The Arraigment of Women* (Trad. Virginia López Sánchez) (Fragmento), en Taillefer, L. *Orígenes del feminismo… op. cit.*, 25 p.

da cuenta del hecho de que muchas mujeres cultivaron su intelecto, produjeron algo de ello e incluso estudiaron con hombres igualmente eruditos, pero se ha intentado borrar todo rastro de ello. Ante tal fenómeno, era imprescindible para muchas autoras como Rachel Speght, defender su posición de igualdad frente al género masculino, de modo que a partir de sus análisis acerca de las «Sagradas Escrituras» fue posible darles mayor peso a sus argumentos, y lograr así una vindicación de la imagen que se había construido de las mujeres en general, a partir de interpretaciones quizá mal intencionadas de la palabra divina. En este sentido, tal y como menciona Antonella Cagnolati en su estudio sobre la visión de las mujeres en el texto religioso:

> La construcción de la identidad femenina se llevó a cabo poco a poco, edificándose a través de una rigurosa conceptualización que tuvo como objetivo fundamental dibujar una tipología de la negatividad de la mujer, concentrándose cada vez más a lo largo de los siglos en la demonización del cuerpo, visto como acumulación de vilezas, además de un perverso estímulo para cometer pecados a causa de los cuales el alma (masculina) se condenaría para siempre[18].

Como vemos, a partir de estas construcciones se puso énfasis en aspectos negativos de las mujeres y se estableció con ello un arquetipo para definirlas a todas, en que se les culpa incluso de ser causantes de que los varones sean susceptibles a cometer pecados. El trabajo de Speght y las demás autoras consistió en argumentar que estas interpretaciones se pueden rastrear desde siglos anteriores a la época del Renacimiento, en especial pensando en lo contenido tanto en el Génesis, como en el pasaje de Pablo de Tarso[19], dos textos que en específico se convirtieron en dos grandes referentes en donde se consideraba había discursos que sustentaban la subordinación de las mujeres. Sin

18 Cagnolati, A. "La amiga de la serpiente", en *La costilla de Adán. Mujeres, educación y escritura en el Renacimiento*, Sevilla: ArCiBel Editores, 2016, 17 p.

19 Rius Gatell, R. "Isotta Nogarola:... en Birulés, F. (comp.), *Filosofía y género... op. cit.*, 66-91 pp.

embargo, a partir de las interpretaciones que realizó Speght, podemos ver que dichas opiniones están fundamentadas en interpretaciones que distan de tener argumentos que lo sustenten como verdad absoluta, y lo demostró argumentando lo contrario; la Biblia reivindica a las mujeres al ser creación de Dios a su imagen y semejanza.

La filósofa inglesa señala que en el pasaje del Génesis se menciona puntualmente que la creación de los seres humanos se dio en igualdad de condiciones, pues al ser Adán la única creatura con la que Dios podía entablar conversación, al verlo solo en el jardín, se dispuso a crearle una compañera sacada de su propia carne para que le acompañara. Con ello, menciona Speght, se demuestra que antes de la creación de la mujer, el varón era una creatura imperfecta[20] y que, al unirse en matrimonio con la mujer que Dios había creado, sería complementado y podría así perfeccionarse. De modo que Adán al no tener una compañera, la recibió como prueba del amor y misericordia que sintió Dios por él, pues si bien tenía a todas las demás creaturas a su disposición, era necesario tener una compañía que no estuviera ni por encima ni por debajo de él, sino en iguales condiciones para cuidar y regir a las demás creaturas que había dispuesto Dios.

Rachel Speght señala que la creación de las mujeres por parte de Dios, les sirvió a los varones para hallar consuelo, para compartir sus inquietudes y para ser una compañera, no un complemento de él como se pensaría comúnmente, sino un igual con el que fuera posible hacer de la vida algo pleno para llegar a la felicidad. De esta manera, la filósofa ve similitud de la creación de las mujeres con el nacimiento de Jesús, si bien nadie puede estar por encima del hijo de Dios, su llegada trajo consuelo para la humanidad y con su muerte se reafirmó el amor infinito de Dios por su creación, así de la misma forma, la creación de la mujer trajo para Adán una compañía para afrontar sus "penas y

20 Speght, R. *A Mouzell for Melastomus…* en Taillefer, L. *Orígenes del feminismo… op. cit.*, 29 p.

alegrías"[21] y es por eso que la filósofa apela a que las mujeres, por la gracia de Dios, pueden aspirar a construirse en la excelencia siguiendo los preceptos divinos. En ese sentido, también en los escritos del Nuevo Testamento, se pueden rastrear ideas en las que el propio Jesús llega a hablar acerca de la igualdad entre mujeres y varones, es así que se ha considerado que Jesucristo estableció en algún momento de su discurso "la paridad de los sexos"[22], pero en términos de filología y de teología, se ha exhortado y contraargumentado respecto de que estas afirmaciones no tienen otro sustento más que opiniones personales y conceptualizaciones prejuiciosas acerca de las mujeres, que a su vez se deben a una mala interpretación de las Sagradas Escrituras y que en realidad en tal discurso sólo se nombraba equivocadamente a los hombres como creaturas más cercanas a Dios.

Posteriormente en la Edad Moderna, que como sabemos abarcó desde finales de la Edad Media en el siglo XV hasta bien entrado el siglo XVIII, aunque se considera que significó un cambio de paradigma respecto del pensamiento de la época medieval, en el caso de las ideas y conceptualizaciones acerca de la condición de las mujeres, en el siglo XVII en el contexto en que escribe Rachel Speght, en el ámbito intelectual con estas ideas vertidas en panfletos como el de Swetnam, se ve un retroceso o bien ningún avance en relación con la época precedente. La situación de las mujeres era desfavorable en los ámbitos sociales y culturales, particularmente porque en el ámbito jurídico se veía difícil lograr un acceso por parte de las mujeres, y si añadimos que las ideas religiosas (equivocadas y mal intencionadas) siguieron determinando algunos aspectos de la vida social, las mujeres fueron confinadas de nuevo a los espacios privados bajo el escrutinio masculino y, sobre todo, a ser consideradas como inferiores.

---

21 *Ibid.*, 29 p.

22 Rius Gatell, R. "Isotta Nogarola:... en Birulés, F. (comp.), *Filosofía y género... op. cit.*, 66-91 pp.

Incluso desde la filosofía misma persistía la consideración de la mujer como inferior al hombre por naturaleza, como se objetaría desde la época de Aristóteles acerca de la imperfección que por naturaleza poseen las mujeres. Sin embargo, tales argumentos fueron derribados prudentemente por las autoras y aunque cobraron fuerza, los intentos por silenciarlas no se hicieron esperar. Por lo que se ve en las mujeres algo que hay que dominar, pues ellas representan una especie de "fuerza negativa"[23] que estaría dispuesta a romper el supuesto orden natural de las cosas. La religión sustentada en esta clase de ideas negativas, en este contexto de injurias vertidas contra las mujeres fue una manera de contrarrestar esta fuerza que más que negativa, representaba el hacer de cosas que en esa época no eran comunes para las mujeres, enalteciendo así virtudes femeninas que se encontraban en aspectos tales como la sujeción, la abnegación, la negación de sí mismas, de sus deseos incluso de su propio cuerpo.

Las ideas que situaban a las mujeres como inferiores a los varones, partían de ofensas hacia Eva para generalizar y así condenar a las demás, pues para ellos el hecho de que la serpiente decidiera engañar a Eva antes que tentar a su compañero, hablaba de la fragilidad del alma que tenía la mujer, quien fue capaz de desobedecer a Dios y buscar ser como él. Ante estas afirmaciones que también retoma Swetnam en su panfleto misógino, Rachel Speght considera que tal argumento es un poco incoherente y equivocado, pues al tratar de eximir al varón de toda culpa, menciona el hecho de que en estricto sentido Adán también fue capaz de desobedecer por igual a Dios y que también deseó por algún momento ser como él. De acuerdo con lo que argumenta Rachel Speght, podemos constatar ante dichos argumentos lo siguiente:

> La mujer pecó, es cierto, al no creer en la palabra de Dios sino en las promesas de Satán de que ella no moriría (Gen 3, 4). pero lo mismo

23 Craveri, B. "Las hijas de Eva", en *La cultura de la conversación*, Madrid: Siruela, 2001, 31-53 pp.

> hizo el hombre. Si Adán no hubiese aprobado lo que Eva había hecho, en vez de seguir sus pasos tenía que haber actuado como su cabeza frenándola, así hubiese cumplido con el mandamiento de su creador. Si un hombre se quema la mano con fuego, no culpamos al fuelle que avivó el fuego sino a él mismo por no ser capaz de evitar el peligro; sin embargo, si el fuelle no hubiese avivado el fuego, este no habría ardido[24].

Speght examinó que tales argumentos para culpar a Eva no solo de haber pecado al caer en la tentación de la serpiente, sino también de incitar a Adán a cometer dicho pecado, son vertidos en prejuicio de su condición de mujer, pues al parecer para quienes culparon a Eva, se les olvida que él, teniendo las mismas capacidades de razonamiento y teniendo consigo una conciencia moral, no hizo nada por detener el pecado, o siquiera intentar hacer ver a Eva el error que estaban cometiendo al desobedecer a Dios. Al contrario de disuadirla, el varón decidió que él también desobedecería, es decir, también dudó de la palabra de Dios y aspiraba a estar a su altura, pero tales ideas fueron propias para él y no dadas por influencia de su compañera. Speght introduce para ilustrar esto el ejemplo de un hombre que se quema con el fuego avivado por un fuelle; si bien el fuelle avivó al fuego, el hombre en su imprudencia por tocar el fuego resultó herido al decidir acercársele, por ende, no se puede culpar ni al fuego ni al fuelle por la sola imprudencia del hombre, puesto que él tomó esa decisión con toda conciencia y autonomía.

"¿Entonces por qué se condena a la mujer de la transgresión del hombre?"[25], se pregunta la filósofa inglesa, puesto que como ya nos demostró, ambos tanto Adán como Eva desobedecieron a los mandatos divinos, cayeron en pecado y así de la misma forma, fueron condenados por igual a abandonar el Jardín del Edén y a morir, y de manera individual, a Adán lo condenó a sufrir por conseguir alimen-

24 Speght, R. *A Mouzell for Melastomus…* en Taillefer, L. *Orígenes del feminismo… op. cit.*, 30 p.

25 *Idem.*

tos y estabilidad con el trabajo desgastante y a Eva a sufrir con el parto. A ambos los castigó porque ambos transgredieron su confianza, sin embargo, la culpa pareció recaer más en Eva, sin que hubiera una razón válida para ello. Incluso el propio Adán al verse descubierto en pecado y en su intento por defenderse ante Dios, culpó a Eva y al propio creador diciendo que fue ella, "la mujer que me otorgaste"[26] quien lo incitó a pecar. Sin embargo, al ser infinito su amor por la humanidad, decidió perdonarlos y sería precisamente a través de Eva, capaz de engendrar y dar vida, que él mismo tomaría forma humana (por medio de su hijo) para redimir a la humanidad de sus pecados. Y así, el nacimiento, la vida y la pasión de Jesucristo muestran que el amor y el perdón de Dios es para mujeres y varones por igual, que ambos son uno en esta alianza con él.

A través de estas nociones, queda establecido que, para Dios, la creación de la mujer tenía un propósito importante, que con la caída en el pecado trascendió más allá de ser la semilla que germinaría a la humanidad; ahora le correspondería a la mujer y a todas aquellas que descendieran de Eva, tratar de perfeccionar su alma para estar en comunión con Dios, para ser perdonadas y para ayudar a los varones en las mismas tareas. De modo que tal y como analiza la filósofa inglesa, el matrimonio entre hombres y mujeres es precisamente la representación de una nueva alianza con Dios para redimir los pecados cometidos por los primeros seres humanos, y en este sentido, el matrimonio se volvió una de las instituciones más importantes, tanto socialmente como en la iglesia misma, pues al tener un compromiso de amar, cuidar y respetar de alguien sin importar si es varón o mujer, fue creado a la imagen y semejanza de Dios, se tiene un compromiso con el creador y una forma (sobre todo para los varones) de amarse a sí mismos, a su propia carne.

26 *Idem.*

Muchos de estos detractores que apelan a los prejuicios en contra de las mujeres suelen utilizar el ejemplo de mujeres que aun con el conocimiento de estos preceptos que ha utilizado Rachel Speght para defenderlas de sus insultos, deciden sin más de hacer el mal, de deshonrar a Dios, desobedeciendo, siendo desobligadas, o simplemente atentando contra los varones. Para Speght, es importante reconocer en primer lugar que, ciertamente hay mujeres que sabiéndose merecedoras de la gracia de Dios deciden hacer el mal, pero no por ello se puede generalizar y hacer merecedoras a todas de insultos o bien, de considerarlas como incapaces de ser autónomas y decidir cómo construir su propio ser. Ejemplos de mujeres virtuosas son muestra de la moralidad y deseo de perfeccionar su alma que hay en ellas, así como la disposición que han tenido para ayudar a sus semejantes varones. Dios mismo estableció que las mujeres fueron creadas para ser compañeras, mas no para ser sometidas o consideradas como inferiores a los varones, y considerarlo sería poner equivocadamente a las mujeres al nivel de las bestias y los animales[27] y una afirmación tal sería contraria a la teología.

Ante las argumentaciones presentadas por Rachel Speght, resulta contradictorio que en su contexto se considerara que la presencia de las mujeres en los espacios públicos fuera condenada, considerada como una desobediencia ante tales preceptos establecidos con ayuda de las interpretaciones equivocadas. Inclusive se consideraba que sólo se atrevían a entrar en estos espacios aquellas mujeres que eran cortesanas, amantes de hombres importantes, prostitutas, pues ellas eran las únicas que se atreverían a transgredir lo establecido, puesto que no tienen nada más que perder. Sin embargo, y pese a que se buscaba a toda costa separar a mujeres y hombres en esferas totalmente distintas, la oposición de mujeres como Speght trajo la reivindicación y con ello, la posibilidad de recuperar el espacio en los ámbitos

27 *Ibid.*, 34 p.

sociales y culturales que por mucho tiempo han intentado negarles diversos espacios a las mujeres sin un éxito contundente.

Construcción de saberes desde el ser mujer: algunas anotaciones sobre la importancia de la escritura para las mujeres del siglo XVII

El reconocimiento de la importancia de escritos producidos por mujeres no es un asunto exclusivo de nuestro contexto; ya en el contexto en que escribe Rachel Speght, había entre las escritoras un reconocimiento de sus aportaciones, estableciendo así un diálogo entre ellas que, aunque no se dio de manera directa sí podemos reconstruir a partir de las temáticas abordadas por ellas. En el siglo XVII, una de las mayores preocupaciones de estas mujeres era, ciertamente, las condiciones impuestas que debían cumplir para ser reconocidas como "buenas mujeres", tema que se relacionó con la discusión respecto a la educación femenina. En un momento en el que se suponía que el pensamiento debería estar influenciado por el contexto de un renacimiento intelectual y cultural, lejos del "oscurantismo" que imperó en la época medieval, la realidad es que muchos de los autores conservaban algunas ideas misóginas y conservadoras con relación a la situación de las mujeres.

En el ambiente de la filosofía, también persistían esta clase de ideas misóginas y, con ello, persistió la dificultad de participar de esta disciplina para las mujeres. Aun cuando se reconoce el trabajo de algunas filósofas, en ellas puede verse una formación filosófica donde predomina la "visión masculina"[28] de la propia filosofía. Casi todas ellas, quienes se educaron en filosofía y otras disciplinas que por años estu-

28 Otero, M. De "La ciudad de las damas" al "Agravio de las damas", en Birulés, F. (comp.), *Filosofía y género… op. cit.*, 92-111 pp.

vieron prohibidas para las mujeres, siguieron una tradición de pensamiento liderada por varones, lo que podemos confrontar con algo a lo que también ha parecido restársele importancia en este tipo de discusiones: el filosofar desde un cuerpo femenino. Y es notable que, aunque las filósofas fueron inscritas en estas tradiciones, en algún punto comenzaron a desarrollar las propias y es lo que precisamente se busca rescatar. Sin embargo, todavía ha de discutirse si realmente existe una forma de pensar que corresponda con el sexo y en todo caso también con el género[29].

El caso de Rachel Speght nos habla precisamente de la importancia de responder a este tipo de prejuicios y visiones androcéntricas por medio de la escritura, pues el hecho de escribir desde la experiencia de ser y vivir como mujer es construir nuevas narrativas, en donde surgió la posibilidad de cuestionar los preceptos morales y éticos que por mucho tiempo sustentaron estos prejuicios. El reconocimiento de ellas mismas como productoras del conocimiento y de la cultura fue, desde luego, un paso importante para vindicar sus aportes y para luchar por sus derechos. Este paso de dejar de ser musas para ser productoras encontró resistencia por parte de algunos varones que se negaban a abandonar sus preceptos misóginos. Y aun con toda esta lucha, el pensamiento de las mujeres ha sido juzgado y valorado con los estándares de las tradiciones de pensamiento masculino, lo cual en parte ha dificultado la construcción de la "genealogía del pensamiento femenino"[30].

Es así que el surgimiento de la crítica literaria con enfoque feminista ha permitido comenzar a dar el reconocimiento a lo escrito y pensado por mujeres y sobre todo a analizarlos de manera objetiva, sin ninguno de los prejuicios que por mucho tiempo les fueron adjudicados cuando sólo eran analizados bajo el tamiz masculino. Vemos

29 *Ibid.*, p. 94. Se entiende por género, en este contexto, como la construcción social de lo que se conceptualiza como mujer-varón.

30 *Ibid.*, 92-111 pp.

en autoras como la filósofa inglesa un reconocimiento de sus capacidades, así como de su pensamiento, sus vivencias y sus sentimientos respecto a las dificultades enfrentadas en el siglo XVII. De modo que la crítica elaborada por Speght es a su vez una manera de abordar el tema del androcentrismo que persistió en el ambiente académico. La reacción a este androcentrismo por parte de nuestra autora hizo eco en otras filósofas que siguieron su ejemplo, por lo que podemos constatar que Speght dio el primer paso hacia otras posibilidades para hacer filosofía fuera del canon masculino-androcentrista.

El mayor aporte de Rachel Speght fue de manera específica incentivar a la escritura y más allá de ello, publicar sus escritos ya no bajo un pseudónimo, sino con su nombre visible, asumiendo incluso la posibilidad de ser criticada y hasta insultada por los detractores con ideas misóginas, pero ciertamente fue un paso importante para que otras mujeres tuvieran la posibilidad de publicar sus trabajos en todas las disciplinas. Este gran aporte a cargo de muchas mujeres importantes fue también una manera de reclamar un lugar que antes les había sido negado, tal y como asegura Mariela Fargas, quien destaca que:

> Y lo hicieron, como correspondía a aquellos tiempos, conociendo, leyendo y traduciendo los textos sagrados, una inmersión bíblica que iba a permitir el cuestionamiento de los discursos coetáneos que relegaban a la mujer a una posición subordinada. Estas mujeres fueron Rachel Speght, Katherine Chidley, Margaret Fell y Bathsua Reynolds Makin. Ellas respondieron, acusaron, argumentaron, interpelaron, demostraron capacidades, injusticias, desigualdades[31].

A través de una relectura de textos no sólo académicos sino también religiosos como sucede con Rachel Speght, respondieron a los prejuicios de su época, pero también tomaron la palabra para

31 Fargas Peñarrocha, M. Reseña: "Sabedoras y desvergonzadas… *op. cit.*, 314 p.

expresar sus ideas y, de igual manera, para abrir la posibilidad de leerse entre mujeres.

La construcción del pensamiento femenino puede decirse que se encuentra en su fase arqueológica, pues aún se está completando la visión histórica del pensamiento de las mujeres. Pareciera que es difícil, incluso, concederles el título de filósofas a muchas, pues ha persistido la idea de que la filosofía es una actividad prominentemente masculina. Esto ha dificultado llevar a cabo la reconstrucción de esa visión histórica de una filosofía hecha por mujeres, pues aun en nuestros días, muchas filósofas no son reconocidas como tal sino como escritoras, lo cual es una muestra de la forma en que se valora lo que las mujeres han producido en el ámbito intelectual. Estas autoras han hecho de la escritura su mayor recurso para luchar por sus derechos y de manifestar que las mujeres tenían la posibilidad de tomar la palabra, dialogar entre sí y debatir al igual que los varones.

Más allá de la posibilidad de escribir, publicar y ser leídas que brindaron mujeres como Rachel Speght, es preciso recordar que el desarrollo de las técnicas de imprenta del siglo XVII[32] fue un aspecto importante para poder ampliar este nuevo círculo intelectual femenino; si bien no todas podían costearse el acceso a la imprenta, al menos brindó un acercamiento más o menos directo entre las autoras. Solamente pocas mujeres, en general aquellas que tenían una posición económica acomodada o que provenían de una familia perteneciente a la nobleza, podían costearse la imprenta, distribución y comercialización de sus textos. Y aunque fueron pocas, el hecho de comercializarlos era un verdadero logro, pues en siglos anteriores era siquiera impensable que una mujer pudiera obtener recursos a partir de algún escrito o alguna participación en las cuestiones intelectuales.

32 Villegas de la Torre, E. "Autoría femenina y campo literario en la primera mitad del siglo XVII", en *Journal of Spanish Cultural Studies*, Vol. 20, No. 4, 2019, 337 p.

De forma equivocada, se ha llegado a objetar que el aporte de las mujeres que data de este siglo XVII, o bien en siglos anteriores al desarrollo de la imprenta, es atípico por provenir de autoras y en caso de ser reconocidos, dichos aportes son tomados como «casos aislados», tal y como expone la autora Esther Villegas: "Con todo, los referentes de autoría femenina que han llegado hasta nosotros siguen considerándose excepcionales o atípicos por razones de género, por lo que raramente reciben la atención que merecen por parte de los historiadores del libro"[33]. Pero más que atípicos, estos casos eran relegados en primera instancia, por razón de los prejuicios que como hemos estudiado antes, se tenían respecto de las mujeres y sus escritos, y en segunda instancia, por un asunto de desigualdad, en que aun sabiendo de la capacidad de muchas mujeres para la escritura, no las tomaban con la misma seriedad que a los varones o, en ocasiones, ni siquiera se daban la oportunidad de leerlas o de tomarlas en cuenta.

Aunque se sabe que muchas mujeres sí tuvieron esta posibilidad de imprimir sus obras, el problema al que se enfrentaban, en particular, era el poder llegar a comercializarlas, para así poner en circulación sus discusiones o bien, dar a conocer sus ideas y poder entablar debates entre ellas u otros autores que estuvieran dispuestos a hacerlo. Esto debido a la disparidad que, en general, había social y culturalmente con los varones, aunque de igual manera esto tenía que ver con el hecho de que a las autoras se les aplicaba una mayor rigidez para juzgar sus trabajos. Es por esta razón que muchas mujeres optaron por publicar bajo pseudónimos o bajo el nombre de varones para que más personas pudieran al menos leer sus ideas; sin embargo, mujeres como Rachel Speght estuvieron en contra de borrarse a sí mismas y tomaron la iniciativa de publicar con su propio nombre, asumiendo con ello las posibles consecuencias que de este acto pudieran resultar. Aunque ella misma, años antes de publicar *A Mouzell for Melastomus…*, publicó

33 *Ibid.*, 337 p.

bajo otro nombre; más tarde consideró que no debía ocultarse, es por esta razón que su obra destaca de manera que tal y como mencionan algunas estudiosas de su biografía:

> La obra de Speght, y en particular el polémico *A Mouzell for Melastomus*, da cuenta no sólo de un brillante uso de la escritura para intervenir en polémicas en torno a los espacios (concretos y simbólicos) asignados a las mujeres, sino también de un minucioso trabajo de lectura (de una lectura y un análisis inteligentes del texto de su adversario, y de relectura detallada del texto bíblico). Además de los contenidos reivindicatorios de lo femenino que dichas revisiones produjeron, el conjunto de sus textos constituyó a Speght en ejemplo de cómo una mujer fue capaz de apropiarse de la palabra para discutir texto a texto con un hombre, en una época en que la escritura y la lectura crítica estaban aún reservadas para unos pocos[34].

Muchas mujeres, siguiendo el ejemplo de la filósofa inglesa, decidieron publicar sus trabajos usando su nombre. Esto puede constatarse en algunas dedicatorias que aparecen en los libros de estas autoras, lo que a su vez da cuenta de las relaciones intelectuales de ellas con quienes fueron sus benefactores o mentores en cuestiones académicas. En este sentido, el papel de los mentores o mentoras, así como de los benefactores económicos, fue sumamente importante para que varias de estas mujeres tuvieran no solo la posibilidad de escribir, sino también de estudiar.

En el caso específico de Rachel Speght, revisamos que tuvo a su madrina como mentora, pues fue ella quien la animó a escribir y a estudiar ciertas disciplinas que estaban vetadas a las mujeres. Otro mentor importante para nuestra autora fue su padre, quien vio en ella una inquietud ante los aspectos religiosos e intelectuales y facilitó para ella las herramientas necesarias para que pudiera estudiar y desarrollarse

34 Montes, E. *Speght, Rachel (¿1597-?).* de las mujeres inglesas. (2015, julio, 2) https://delasmujeres.wordpress.com/speght-rachel-1597-2/ Consultado en: https://bit.ly/39ZuRL4.

intelectualmente. Aunque muchos varones seguían siendo los principales detractores de las mujeres que decidían incursionar en el ámbito académico, muchos otros reconocían sus capacidades, las reconocían como iguales y las animaban a seguir escribiendo. Este paso fue muy importante a la par de la educación, pues esto fue un aspecto fundamental para trascender en el reconocimiento de las mujeres como participantes del conocimiento, de la reflexión y de la propia filosofía.

Con ello, se hace una revisión a la discusión de los derechos y obligaciones de las mujeres, de manera tal que se pone de manifiesto la necesidad de reivindicar su participación como ciudadanas y como personas plenas en el ejercicio de sus derechos. Podríamos ver aquí un incentivo que puso de manifiesto una lucha importante por la vindicación de los derechos de las mujeres, y a su vez, una relación con las discusiones que, en siglos posteriores, se llevaron a cabo en el contexto de la lucha por el sufragio femenino y del reconocimiento de su trato igual a los varones. Como vemos, a través de las temáticas que aparecen en los escritos de estas mujeres, se expresan las principales preocupaciones respecto de su propia situación, es por eso que se pone énfasis en que su escritura tuvo como piedra angular su cotidianidad: escribían a partir de sus propias vivencias. Si bien en algunas de ellas persistían ideas que reproducían los prejuicios respecto de los deberes y condiciones impuestos a las mujeres, el hecho de estar escribiendo era un ejercicio que les permitía interpelarse a sí mismas y llevar a cabo un cuestionamiento (aunque no de manera directa) de estas nociones que antes de permitírseles escribir no se analizaban, de manera que como describe Antonella Cagnollati acerca de estas, la escritura producida por mujeres:

> Un análisis exhaustivo de la escritura femenina saca a la luz lo no dicho, lo que a menudo se teme demostrar, es decir una serie de convicciones profundamente arraigadas en el imaginario colectivo femenino que emergen muy raramente y se revelan con una sustancial ambigüedad. Destacan el temor a la muerte y la convicción

> contemporánea de formar parte de los elegidos; el amor visceral por los hijos y la rigidez con la cual se formulan sus preceptos de buena conducta; la presencia obsesiva de la maldad y la continua invocación a Dios y la conciencia de su propia debilidad junto con una fuerte determinación en querer cumplir hasta las últimas consecuencias el papel de madre a través del legado de una herencia hecha de palabras y de pensamientos[35].

En la obra de mujeres como Rachel Speght, encontramos en particular, que la teología y los temas relacionados con la religión ocupan un lugar central de sus argumentaciones. En el caso de *A Mouzell for Melastomus…*, los argumentos que presenta la autora para defender a las mujeres de los ataques misóginos de Swetnam y compañía, nos muestran una interpretación de las Sagradas Escrituras que se confrontan con tales prejuicios, convertidas en cambio, en argumentos con lógica y sentido. Ella misma señala que las mujeres han sido culpadas y castigadas injustamente durante siglos, y que justamente han creado cautiverios para las mujeres, que de manera equivocada se sustentaron con ideas distorsionadas de los preceptos religiosos.
Aun cuando los preceptos religiosos resulten todavía muy cuestionables desde nuestra perspectiva, sería incorrecto juzgarlos sin tomar en cuenta todas estas nociones del contexto en que fueron escritas. Sin embargo, sí es necesario darles el debido reconocimiento y visibilizar su importancia para la reconstrucción del pensamiento y obras hechas por mujeres.

Otro aporte que no debemos perder de vista en el contexto del siglo XVII, es la correspondencia entre autoras y, sobre todo con quienes tuvieron la oportunidad de entablar relaciones intelectuales como mentores o benefactores; aunque muy poco de estos escritos se ha podido rescatar de los archivos, en estas cartas podemos observar la im-

35 Cagnolati, A. "Capítulo cuarto «No rechaces las enseñanzas de tu madre»… *op. cit.*, 78 p.

portancia que tuvo para estas mujeres escribir y ser leídas de alguna manera. Muchas de las filósofas como Rachel Speght, que tuvieron la oportunidad de entablar una relación cercana incluso con algún filósofo reconocido, de manera directa o bien a través de ciertas lecturas, han sido consideradas sólo como compañeras de estos y parece que lo más notable de la obra de ellas es resaltar la influencia que ellos significaron, restando todo el mérito de las filósofas en dichos casos.

Es así como se ha juzgado a las mujeres dedicadas a las actividades intelectuales porque se considera que van en contra de su «deber ser», y esto ha influido en cómo se valoran sus obras y su pensamiento. Por esta razón es de suma importancia recuperar de estas autoras el mínimo dato contenido en documentos como las correspondencias o en dedicatorias, ya que como menciona Esther Villegas:

> [...] los datos personales como, por ejemplo, el nombre, la edad y el género del autor, adquieren valor paratextual o simbólico, al poder influir positivamente en la recepción de un texto, sobre todo si tienen una relevancia temática crucial (Foucault 1977, 123; Genette 1997, 40; Moi 1999, 293). ¿Qué habremos de pensar, si no, de la reimpresión de obras de autoría femenina? La perspectiva de género dotaba las obras de una importante *différence* que las ayudaba a destacarse dentro del campo literario al proporcionarles originalidad y un carácter único –por eso la presentación de las obras por toda la Europa premoderna a menudo se hace como "producto de mujer", subrayando esta condición en términos hiperbólicos, lo que parece una estrategia editorial de índole transnacional[36].

La recuperación de los textos escritos por mujeres nos puede brindar una mejor perspectiva de lo que ocurría entre ellas, pues podríamos considerar que entre ellas se estableció un círculo intelectual específico en el que fue posible hacer nuevas narrativas desde su propia experiencia. El ejemplo de las filósofas también es una muestra de que las mujeres deben ser reconocidas con la misma capacidad de debate

36 Villegas de la Torre, E. "Autoría femenina y campo literario... *op. cit.*, 339 p.

y pensamiento que los hombres, por lo que de la misma manera así deberían juzgarse las obras y las producciones de las mujeres. Y es también una crítica al hecho de que por mucho tiempo se les negó a las mujeres el acceso a la cultura y con ello les fue negada la posibilidad de cultivar su pensamiento.

Aun con todos estos obstáculos, muchas mujeres lograron incursionar en estos ámbitos, lo que nos concierne ahora es reivindicarlas y trazar la historia de la filosofía elaborada por mujeres. Sin embargo, con estas reflexiones fue más difícil (y prácticamente imposible) ignorar los argumentos que dan cuenta de la igualdad intelectual en que se encuentran hombres y mujeres como se ve en sus obras filosóficas. La reacción cargada de misoginia y palabras que insultaron a todas las mujeres por parte de hombres como Swetnam, pone de manifiesto que la incursión de las mujeres en el ámbito intelectual y cultural estaban generando reacciones diversas, aunque no todas tuvieron connotaciones negativas como en este caso. Como recuerda la autora Mariela Fargas respecto a ello:

> [...] conocidas o no, osaron desvergonzadamente –en palabras de Miriam Moriconi– leer, interpretar, escribir, crear, habitar espacios que les eran vedados, elegir a sus parejas más allá de las imposiciones y hasta decidir sobre sus cuerpos, pese a la inclemencia de los castigos con los que fueron amenazadas. Luchas contra las hegemonías, en suma[37].

Para estas mujeres la escritura fue una herramienta que más allá de brindarles la posibilidad de expresar sus sentimientos, deseos y formas de ver determinadas cosas, les dio voz aun a aquellas que no tenían la posibilidad de escribir o incluso leer, o bien, acceder a la educación. En un mundo que por mucho tiempo sólo tuvo como interlocutores a los varones, el hecho de que las mujeres tomaran la palabra

37 Fargas Peñarrocha, M. Reseña: "Sabedoras y desvergonzadas... *op. cit.*, 314 p.

fue un paso hacia una lucha importante por el reconocimiento de ellas como parte importante de la producción de la cultura y como parte de la sociedad. Es gracias a estas mujeres que nosotras podemos gozar de la posibilidad de escribir, leernos y así mismo recuperarlas a manera de agradecimiento.

Una vez que más mujeres siguieron el ejemplo de Rachel Speght, se presentó una oportunidad importante para que muchas de ellas pudieran obtener recursos a partir de sus escritos. De esta forma, el acceso a la educación y a pertenecer a importantes comunidades intelectuales se veía más cercano para ellas y así una nueva profesión a la que tenían permitido después de tantos años de ser relegadas. Esther Villegas menciona con relación a esto que:

> Su modo de presentarse y los recursos que adopta –por anómalos que parezcan– documentan prácticas editoriales y autoriales comunes de la época desde una perspectiva profesional femenina. Al considerar su caso desde la perspectiva de la historia del libro, puede apreciarse que la revelación de la condición femenina del autor en obras áureas de carácter público respondía a un claro y contundente afán promocional, inducido por el surgimiento de la conciencia autorial, el aumento del número de lectoras, y la comercialización del producto literario[38].

Las mujeres que comenzaron a publicar sus escritos y a comercializarlos sentaron un precedente que marcó un hito dentro de la historia del pensamiento, y una muestra de la importancia de cuestionar lo establecido, sin importar por cuánto tiempo se ha establecido que eso es "lo correcto". De esta forma, poco a poco fueron ganando terreno las mujeres y gracias a esto surgieron formalmente los movimientos sociales y políticos que buscaban reivindicar y vindicar los derechos de las mujeres. Esto también determinó la visión que las propias mujeres tenían acerca de la educación, que se convirtió en uno de los principales pilares para lograr cambiar la situación de las mujeres

38 Villegas de la Torre, E. "Autoría femenina y campo literario… *op. cit.*, 346 p.

en la sociedad. La educación permitiría lograr más fácil esa reivindicación a través de la enseñanza de que hay una forma distinta de ser y hacerse mujer. Fue una de las luchas más significativas libradas contra el antifeminismo manifestado en todos los ámbitos.

Conclusiones

El caso de Rachel Speght nos plantea una reflexión frente a una exclusión de las mujeres de la filosofía y dentro de la historia del pensamiento; en general, responde a una "histórica discriminación de las mujeres"[39]que da cuenta de la manera en que la razón patriarcal opera dentro de estos ámbitos a los que ha consolidado como «puramente masculinos». Sin embargo, tal silencio y falta de las mujeres en la historia del pensamiento o de la propia filosofía, aunado con la poca obra de filosofía hecha por mujeres y el hecho de que parte de esa obra permanece perdida, no traducida o simplemente no se ha retomado, ha dificultado el rescate de las mujeres y su obra.

Algunas veces se juzga y valora lo escrito por mujeres con criterios masculinos, sin embargo, la mayoría de las veces simplemente se les deja de lado y se les ignora. Las mujeres saben de antemano que ese es uno de los riesgos que implica el aventurarse a hacer su propia obra. Con esto se ha intentado borrar la posibilidad de reconocer en las mujeres una autoridad en su pensamiento, discurso u obra. También se ha tratado de evitar a toda costa la construcción de una memoria respecto del pensamiento de las mujeres, y si bien no se ha tenido éxito en ese sentido, el hecho es que ciertamente tal tarea se ha dificultado por la manera en que se rescata, se apropia y se relaciona con estas tradicio-

39 Birulés, F. "Indicios y fragmentos de una historia de la filosofía de las mujeres", en *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Madrid: Katz editores, 2015, 111 p.

nes de pensamiento hechas por mujeres. Las razones de esto pueden ser diversas, sin embargo, la más significativa parece ser el hecho de que quienes han optado por ser creadoras de estas tradiciones, abandonan su supuesta posición natural dentro de los ámbitos privados (renuncia a ser ama de casa, esposa o madre).

Pareciera ser que cuando una mujer concreta una obra (sea del tipo que sea) no le queda más remedio que masculinizarse o bien dar por sentado que su obra no alcanzará ni siquiera algún nivel mínimo de trascendencia. Es así que se dice que muchas mujeres han optado incluso "por borrar su propia huella"[40] y es así que se consolida la idea de la historia, la cultura y la sociedad hecha por y para varones.

Rescatar y realizar una historización de lo hecho y lo pensado por mujeres debe darse en el sentido de reconocer su aportación, su palabra y su significado. No tratar de encontrar un esencialismo de lo femenino dentro de la forma en que escribieron o pensaron. De esta manera se logrará una reivindicación de la igualdad intelectual entre mujeres y varones, en que se dará voz a las mujeres y se despejará al pensamiento del androcentrismo.

Se deben aplicar criterios de interpretación y comprensión del contexto en que fueron escritas las obras de las mujeres filósofas; esto hará que su pensamiento sea rescatado de manera adecuada y prevalezca con fuerza en la actualidad. La relación de las mujeres con su pasado es una forma de reivindicarse en el presente, sirve para forjar una identidad. Esto también se facilita por medio de la construcción de una narrativa. Conocer nuestro pasado presenta la posibilidad de cambiar y construir algo nuevo en el presente.

Esta nueva forma de construir una narrativa propone cuestionar también a las narrativas ya hechas, ya suscritas en una determinada tradición (principalmente masculina), de manera que sea más accesible rescatar y darle espacio a lo que ni siquiera ha sido considerado

40 *Ibid.*, 109 p.

objeto de análisis y rescate. También deben leerse estos textos de una manera específica considerando el contexto en que fueron escritos, algunos rasgos de los propios textos o de sus autoras, así como las dificultades para traerlas "de vuelta" a la historia. Pero también esto nos ayudará a desentrañar, por fin, su significado y darles a las mujeres el carácter de sujetos dentro de la filosofía.

En última instancia, con este rescate de la obra de Rachel Speght, podemos ver que la crítica al androcentrismo dentro del feminismo filosófico comprende dos principales vertientes que corresponden con las corrientes del feminismo de la igualdad y con el feminismo de la diferencia; aunque de manera general ambos buscan propiciar un cambio que devuelva a las mujeres el lugar que les ha sido negado dentro de la cultura. En el feminismo de la diferencia es notable una búsqueda de reivindicar y cambiar el paradigma respecto de lo femenino como algo digno de reconocimiento, mientras que el feminismo de la igualdad se orienta hacia la búsqueda de incluir a las mujeres dentro de lo genéricamente humano. Por medio de la visibilización del pensamiento de estas autoras se crea un complemento respecto de las lecturas sobre las mujeres dentro de la filosofía. Además, es útil para ampliar el panorama respecto de la problemática que implica la exclusión de las mujeres del pensamiento y la historia de la filosofía. Sobre todo, porque nos posibilita el hecho de puntualizar y repensar el énfasis de algunos motivos que se ofrecen como razones que explican esta exclusión.

Referencias

Amorós, C. "Feminismo, filosofía y razón patriarcal", en *Crítica a la razón patriarcal*, Madrid: Anthropos, 1991, 21-39 pp.

Birulés, F. "Indicios y fragmentos de una historia de la filosofía de las mujeres", en *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Madrid: Katz editores, 2015, 107-117 pp.

Cagnolati, A. *La costilla de Adán. Mujeres, educación y escritura en el Renacimiento*, Sevilla: ArCiBel Editores, 2016.

Craveri, B. "Las hijas de Eva", en *La cultura de la conversación*, Madrid: Siruela, 2001, 31-53 pp.

De Lambert, M. *Reflexiones sobre la mujer y otros escritos*, Valencia: MuVIM, 2007, 101-106 pp.

Fargas Peñarrocha, M. Reseña: "Sabedoras y desvergonzadas. Ensayos de investigación para una enseñanza de la historia medieval y moderna", en *Revista de Dones i Textualitat*, 2021, 313-315 pp.

Folger, L. "Portada de *A Mouzzel for Melastomus*, de Rachel Speght" (s. f.). [Fotografía]. Consultado en: https://bit.ly/3d367TI.

Gerda, L. "El Patriarcado", en *La creación del patriarcado*. Pamplona, España: Katakrak Liburuak, 1986, 319-340 pp.

Montes, E. *Speght, Rachel (¿1597-?)*. de las mujeres inglesas. (2015, julio, 2) https://delasmujeres.wordpress.com/speght-rachel-1597-2/ Consultado en: https://bit.ly/39ZuRL4

Otero, M. De "La ciudad de las damas" al "Agravio de las damas", en Birulés, F. (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona: ed. Pamiela, 1992, 92-111 pp.

Rius Gatell, R. "Isotta Nogarola: una voz inquieta en el Renacimiento", en Birulés, F. (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona: ed. Pamiela, 1992, 66-91 pp.

Speght, R. *A Mouzell for Melastomus: The Cynicall Bayter of, and Foule Mouthed Barker against Evahs Sex. Or an Apollogeticall Answer to that Irreligious and Iliterated Pamphlet made by Jo. Sw. And by him Intuited. The Arraigment of Women* (Trad. Virginia López Sánchez) (Fragmento), en Taillefer, L. *Orígenes del feminismo. Textos ingleses de los siglos XVI-XVIII*, Madrid, España: Narcea, 2008, 25-38 pp.

Taillefer, L. *Orígenes del feminismo. Textos ingleses de los siglos XVI-XVIII*, Madrid, España: Narcea, 2008.

Villegas de la Torre, E. "Autoría femenina y campo literario en la primera mitad del siglo XVII", en *Journal of Spanish Cultural Studies*, Vol. 20, No. 4, 2019, 337-352 pp.

EDUCACIÓN FEMENINA EN LA DRAMATURGIA DE MARGARET CAVENDISH

Claudia Lavié
Universidad Nacional de General Sarmiento
Universidad de Buenos Aires
lavieclaudia100@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0237-3727

Resumen

Este trabajo explora ideas sobre la educación femenina en tres dramas y comedias de Margaret Cavendish (1623-1673) centradas en la condición intelectual de las mujeres que coinciden en atribuir su inferioridad a la falta de instrucción. Cavendish fue autora de destacadas obras científicas y filosóficas atravesadas por la cuestión femenina, pero creemos que la dramaturgia –un ámbito de su producción menos estudiado– fue un vehículo privilegiado de sus ideas feministas. Relacionamos este privilegio con factores contextuales de cercanía con la cultura francesa y con la consideración del teatro como vehículo autoconsciente de transformación social.

Analizamos en primer lugar la tragedia *Youth's Glory & Death's Banquet* (1662), que ilustra el papel de la educación en la articulación de la experiencia femenina, en consonancia con el cuestionamiento de las implicancias sociales del mecanicismo científico de su época. Abordamos luego *The*

Female Academy (1662), comedia que vehiculiza las opiniones de Cavendish sobre las instituciones educativas contemporáneas y satiriza las reacciones masculinas contra ellas. Y finalmente en *The Convent of Pleasure* (1668), fantasía de mujeres libres de requerimientos sociales y educándose mutuamente en amistad, rastreamos la relación privilegiada con la naturaleza, a la vez objeto de saber femenino y ámbito de realización.

Abstract

This text explores ideas about female education in three dramas and comedies written by Margaret Cavendish (1623-1673) centered in the intellectual condition that women agree in attribute their inferiority to lack of education. Cavendish being the author of prominent scientific and philosophical works that are touched by the feminine, but we believe that the dramaturgy –a less studied field of her production– was a privileged vehicle of her feminist ideas. We articulate this privilege to contextual factors related to the French culture and to the theater as the self-aware vehicle to social transformation.

At first, we analyze the tragedy *Youth's Glory & Death's Banquet* (1662) which illustrates the role of education within the articulation of the feminine experience which is in consonance with the questioning of the social implications of the scientific mechanism of her time. Then, we address *The Female Academy* (1662), a comedy that drives Cavendish's opinions about the contemporary educational institutions and mocks men reactions against her. Finally, in *The Convent of Pleasure* (1668), a fantasy of women free of social requirements who educate each other in friendship, we track the privileged relationship with nature, at the same time object of feminine knowledge and scope of realization.

> [...] *no sea que con el tiempo nos volvamos irracionales como idiotas* [...] *por los descuidos y desprecios del sexo masculino hacia el femenino, pensando que es imposible que tengamos uno u otro aprendizaje o entendimiento, ingenio o juicio, como si no tuviéramos almas racionales como los hombres*[1].

Los historiadores suelen fechar las primeras demandas de las mujeres por educación en *Una propuesta seria a las damas* (1694) de Mary Astell (1666-1731). Pero la tradición educativa feminista inglesa paradigmáticamente representada por la prosa de Astell y de Mary Wollstonecraft (1759-1797) tuvo precedentes. Margaret Cavendish, Duquesa de Newcastle (1623-1673) destacó la importancia de la educación de las mujeres en dramas y comedias que ilustran un principio fundamental: la instrucción femenina es imprescindible para remediar su injusta condición.

Resulta difícil exagerar la relevancia de Margaret Cavendish para la historia de las pensadoras. Es actualmente la escritora europea más reconocida del siglo XVII. Produjo literatura, filosofía y sobre todo –excepcionalmente para una mujer de su época– libros de ciencia. Sus poesías y ficciones recrearon con originalidad tradiciones literarias diversas y su obra científica cuestionó doctrinas ampliamente aceptadas en la modernidad a las que opuso originales teorías y perspectivas metodológicas. Pero su ruptura no sólo alcanzó a los paradigmas de la ciencia temprano-moderna, sino a los de orden político asociados a ellos, que estructuraban el mundo social según una forma de racionalidad que se presentaba como

1 [for the good incouragement of our sex, lest in time we should grow irrational as idiots [...] of our spirits, through the carelesse neglects, and despisements of the masculine sex to the effeminate, thinking it impossible we should have either learning or understanding, wit or judgement, as if we had not rational souls as well as men]. Cavendish, Margaret, *The Philosophical and Physical Opinions*, London, Printed for J. Martin and J. Allestrye at the Bell in St. Pauls Church-Yard, 1655. En Moore, Shawn and Jacob Tootalian, directors. Digital Cavendish. digitalcavendish.org. "Preface To The Two Universities". La traducción, así como la de todos los fragmentos citados en este trabajo que sólo están disponibles en el original, es nuestra.

universal pero ella interpretó como masculina. Su obra más famosa, aunque pertenece a la literatura, no es ajena a su vocación científica. Se trata de la novela *El Mundo Resplandeciente* (1666)[2] considerada pionera de la ciencia ficción, significativamente editada como segunda parte o complemento imaginativo de su obra de mayor envergadura en Filosofía Natural, las *Observations upon Experimental Philosophy* (1666). *El Mundo Resplandeciente* presenta en términos accesibles y metafóricos la cosmología de la autora a través de una utopía de poder femenino. Con esta obra, Cavendish pretendía divulgar sus ideas sobre la naturaleza y alentar a "las damas dignas de diferentes posiciones"[3] a interesarse por la ciencia. Virginia Woolf, que la reconoció como un precedente para la historia literaria de las mujeres, señaló las difíciles circunstancias en las que Cavendish desarrolló su Filosofía de la Naturaleza:

> En nuestros tiempos toda aquella actividad [la de Margaret Cavendish] hubiera hecho girar una rueda de alguna clase. En los suyos, ¿qué hubiera podido constreñir, amaestrar o civilizar para uso humano aquella inteligencia indómita, generosa, sin guía? [...] Le hubieran tenido que poner un microscopio en la mano. Le hubieran tenido que enseñar a mirar las estrellas y razonar científicamente [...] Nadie la instruyó[4].

Constructora de su propio mundo intelectual pese a eso, la Duquesa de Newcastle devino ejemplar en los estudios feministas: privilegiada por nacimiento y matrimonio con uno de los hombres más influyentes de su medio, su labor científica fue desconsiderada por el simple hecho de ser mujer.

---

2 En original *The Blazing World*, London, Anne Maxwell Ed., 1666. Citamos edición en español: *El Mundo Resplandeciente*, Madrid, Siruela, 2017.

3 Cavendish, Margaret, *El Mundo Resplandeciente*, *op. cit.*, "Dedicatoria".

4 Woolf, Virginia, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2008, p. 46.

Retrato de Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, pintado en 1665 por Peter Lely, para celebrar la concesión del título ducal a su marido por parte del Rey Carlos II. Consultado en http://www.gogmsite.net/casual_dress_-_1641_to_1683/1665-margaretduchess-of.html.

Cavendish discutió los roles de género a través de toda su obra, aunque con énfasis y matices. En algunos textos sostuvo posiciones que pueden considerarse ambiguas sobre la fuerza espiritual o inteligencia de las mujeres, mientras que en otros asume posicionamientos nítidos. Entre los segundos se destacan sus famosas *Female Orations* (1662)[5], un conjunto de discursos atribuidos a interlocutores ficticios que sostienen distintas perspectivas sobre la cuestión femenina. Su punto de partida es una dramática comparación de la condición de las mujeres con la de las criaturas no humanas: "las mujeres vivimos como murciélagos o búhos, trabajamos como bestias y morimos como gusanos"[6]. Recurriendo deliberadamente a lugares comunes, los discursos describen el estado deplorable de la moral y el intelecto femeninos: "la prudencia y la templanza son extrañas a nuestro sexo"[7], y "en cuanto a la filosofía de la naturaleza, las mujeres no estudian otra cosa que sus propios rostros"[8]. Pero estas crueles descripciones se contrabalancean con las explicaciones de este estado de cosas, en las que Cavendish despliega un arsenal argumental que anticipa importantes lineamientos feministas. Invoca el derecho de las mujeres de igualarse con los hombres en cuanto a dignidad, pero recomienda a su sexo no imitar las costumbres masculinas y propone la ayuda entre congéneres para restituir posibilidades y condiciones naturales, especialmente en el ámbito de las mentes, sojuzgadas por convenciones artificiales que las enemistan con la sabiduría. Así, en esta obra, Cavendish expresa que considera injusta la actual condición de las mujeres y opone la potencia de la naturaleza femenina a su presente debilidad, pues comprende la inferioridad femenina como resultado de una asignación forzada de lugar social ejecutada mediante la privación de saber.

---

5 Existe selección parcial traducida como *Una Mente Propia*, Buenos Aires, Mar Dulce, 2017.

6 Cavendish, Margaret, *Una Mente Propia*, *op. cit.*, p. 7.

7 *Ibid.*, p. 26.

8 *Ibid.*, p. 21.

Privación de la que en sus numerosos escritos autobiográficos se consideró ella misma víctima. Su acto de publicar –y especialmente de publicar ciencia– no sólo se proponía asegurar su propia fama sino contradecir la creencia de que las mujeres eran intelectualmente inferiores. Así, uno de los rasgos más destacados por los estudiosos es que la autora llevó sus tesis feministas al plano del lenguaje cosmológico y científico de la época[9]. Acorde con sus ideas sobre el mundo natural, promovió posturas sobre el conocimiento humano que cuestionaban la idea de racionalidad unívocamente entendida y exclusivamente portada por los sujetos de la preeminencia social.

La ampliación de la perspectiva del ejercicio intelectual que Cavendish argumentó filosófica y científicamente en sus obras maduras sería coherente con la vindicación de alternativas válidas de aprehensión de la realidad que había desarrollado estéticamente en sus obras juveniles de poesía y teatro. En sus poemas, propuso la complementariedad entre razón y fantasía (*fancy*)[10] para el conocimiento, siendo ambas instancias de la mente diferentes en creatividad pero epistémicamente legítimas. Como dramaturga, según veremos, destacó al ingenio (*wit*) que es una capacidad racional diferenciada por su modo de habitar e indagar el mundo natural y ser afín con la feminidad, según una relación privilegiada donde las mujeres son las defensoras de la naturaleza y ésta constituye el ámbito de desarrollo de su potencial. Pues, vale insistir en ello, el núcleo del feminismo de Cavendish reside

9 Sería imposible abarcar la extensísima bibliografía sobre las doctrinas científicas de Cavendish. Sugerimos especialmente ver Azevedo Zapata, Diana, "Margaret Cavendish, Escritura, Estilo y Filosofía Natural", *Kriterion*, 137, 2017, pp. 271-290. https://doi: 101590/0100-512X2017n13703dmaz.

10 En *El Mundo Resplandeciente* señala: "Distingo la fantasía de la razón; no quiero decir como si la fantasía no fuera hecha por las partes racionales de la materia, sino que por razón entiendo una búsqueda e indagación racionales sobre las causas de los efectos naturales; y por fantasía una creación o producción voluntaria de la mente, *siendo ambos efectos, o más bien acciones de las partes racionales de la materia* (Cavendish, Margaret, *El Mundo…*, *op. cit.*, pp. 123-124. La cursiva es nuestra).

en que consideraba que la inferioridad de las mujeres –que a veces admite– no era natural, sino el resultado de la falta de educación. Como trataremos de mostrar, sostiene que las convenciones sociales sojuzgan a las mujeres y que mantenerlas en la ignorancia es una decisión deliberada para subyugarlas.

En este trabajo indagaremos los recursos de Cavendish en favor de esta tesis en una de sus esferas de producción menos abordadas por la crítica: sus dramas y comedias. Pues si bien la cuestión femenina constituyó un verdadero tópico vertebrador en toda su obra, consideramos que la forma dramática permitió a esta autora alcanzar una expresión elocuente y extrema del ideal de realización femenina y de los obstáculos sociales para alcanzarlo.

Los Salones, La Sociedad Científica y La Corte fantástica

> [...] *si nuestra educación hubiera estado a la altura de la de ellos, podríamos haber demostrado ser buenos Maestros de Almas y Consejeros Privados, Gobernantes y Comandantes, Navegantes y Arquitectos, y sabios Eruditos tanto en Artes como en Ciencias, como lo son los hombres*[11].

Como dramaturga, Cavendish otorgó un inusitado protagonismo a las mujeres que la diferenció de la tradición teatral inglesa prerrevolucionaria y anticipó el teatro de la Restauración en cuanto a sus temáticas y la preeminencia de actrices y autoras. Desde el punto de vista formal, la obra de la Duquesa de Newcastle adoptó un subgénero específico: el *closet drama*, drama de armario, estilo teatral escrito para

11 [had our educations been answerable to theirs, we might have proved as good Souldiers and Privy Counsellers, Rulers and Commanders, Navigators and Architectors, and as learned Scholars both in Arts and Sciences, as men are]. Cavendish, Margaret, *Bell in Campo*, London, Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Paul's Church Yard, 1662. En *Early English Books Online Text Creation Partnership*, 2011. http://name.umdl.umich.edu/A04486.0001.001. Parte I, Acto I, Escena II.

ser leído y no representado. Aunque algunos serían posteriormente llevados a escena, los dramas de armario tenían carácter intermedio entre lo público y lo privado. Al limitarse a lo verbal, las lectoras-actrices, sin violar las reglas vigentes del decoro femenino, tenían oportunidades de representar situaciones que no habrían existido fuera de la ficción.

En parte en virtud de ese formato, la dramaturgia de Cavendish exhibe alternativas lúdicamente radicales para la independencia intelectual y social femenina. En ella sobresale como tema privilegiado la educación, sus alternativas o las consecuencias de su falta. Las tramas de las obras que hemos elegido presentan una mujer educada masculinamente contrapuesta a la víctima de la diferencia de sexos en *Youth's Glory & Death's Banquet* (1662), una comunidad educativa de mujeres cuestionada por los varones en *The Female Academy* (1662) o el apartamiento voluntario de la sociedad en busca de un placer exclusivamente femenino en *The Convent of Pleasure* (1668). En estas piezas, se trata siempre de una instrucción que enfatiza lo humanístico sin renunciar al conocimiento de la naturaleza como medio de realización y que denuncia la oposición masculina a ella.

Antes de abordarlas, resulta oportuno preguntarnos por qué el feminismo de Cavendish encontró en el teatro, que escribió en su juventud antes de desarrollar sus teorías maduras en obras de filosofía y ciencia, un vehículo tan explícito. Creemos que algunos elementos contextuales y biográficos pueden ayudar a comprender las variaciones en la expresión de alguien que tuvo que superar los defectos de su educación para convertirse en una de las primeras mujeres en publicar Filosofía Natural bajo su propio nombre. En este sentido, resulta relevante que Cavendish produjo su dramaturgia en un contexto de inspiración y de recepción que bien podemos interpretar como un hito en su propia trayectoria educativa.

Nacida como Margaret Lucas en una influyente familia promonárquica, nuestra autora fue instruida inicialmente en casa por su ma-

dre y tutores privados en un marco conservador diferente al de sus hermanos varones. En sus escritos, entre otros tópicos de la humildad, frecuentemente incluiría las deficiencias de la educación que le había sido destinada: "si comparas mis opiniones filosóficas y físicas con los filósofos antiguos, inclínate por la debilidad e incapacidad de nuestro sexo, mi edad inexperta, mi tiempo sin práctica, mis estudios ignorantes, mi conocimiento vago y mi entendimiento oscuro"[12].

En los avatares de la Guerra Civil su casa natal fue destruida y la autora y su madre fueron al encuentro de la reina Henriette Marie, esposa del que sería primero depuesto y después ejecutado Carlos I Estuardo, acompañándola a su exilio en Francia. Poco tiempo después, el Protectorado cerró los teatros en Inglaterra y los promonárquicos escribían *closet dramas* en honor a los días de la nobleza. Frutos de un ejercicio distintivo de pertenencia, Cavendish escribió sus piezas siendo dama de compañía de la reina exiliada en la primera mitad de la década de 1640, aunque fueron editadas recién en 1662 en *Playes* y en 1668 en *Plays Never Before Printed*. También en Francia conoció y se casó en 1645, por propia voluntad y sin dote, con William Cavendish, primero Conde y después Duque de Newcastle. Las primeras publicaciones de Margaret, cuando la pareja logró retornar a Inglaterra, se caracterizarían por la mixtura genérica que es a la vez marca de su pensar y de sus posibilidades sociales de vehiculizarlo: son cosmologías líricamente expresadas. Los *Poems and Fancies* (1653) y *Philosophical Fancies* (1653) incursionan en la estructura del universo físico pero no pierden de vista el papel persuasivo e iluminador de la poesía, género más aceptado para la escritura y lectura femeninas. Pero afirmando sus aspiraciones y usando el patrocinio de su esposo, publicó luego sus obras de ciencia, entre las que se destaca, como dijimos, *Observations upon Experimental Philosophy* cuya gemela imaginativa, *El Mundo Resplandeciente*, relata una sugestiva historia.

12 Cavendish, Margaret, *Philosophical and Physical Opinions*, *op. cit.* "Introduction".

La novela se desarrolla en un mundo mágico unido al nuestro por los polos de ambos que el resplandor del sol no nos deja ver y está habitado por híbridos de animal y humano. A él llega en sus aventuras una joven bella y virtuosa, que es rescatada por los animales parlantes que la conducen al Emperador quien inicialmente la cree una divinidad y la adora, y luego la desposa y otorga poderes absolutos. Una vez casada, la heroína puede dedicarse a su vocación: conocer Filosofía y Ciencia. La Emperatriz reúne a sus fantásticos súbditos en sociedades académicas de acuerdo con las habilidades y saberes de cada especie y entabla con ellos una serie de diálogos sobre la naturaleza del mundo.

También Margaret había encontrado en su matrimonio la oportunidad de compensar la ausencia de educación. Bajo la tutela de su esposo, escritor humanista, y de su cuñado Charles, que destacó en matemáticas y ciencias, leyó los libros que le recomendaron y adoptó muchos de sus enfoques filosóficos y artísticos. Los Cavendish, que tenían su servicio a Thomas Hobbes como instructor del heredero, mantenían una red de correspondencia erudita y recibían socialmente en Francia y luego en Inglaterra a los filósofos y científicos más conocidos de la época, como René Descartes y el atomista Pierre Gassendi. Pero la Duquesa no tuvo contacto personal con los allegados a su esposo. Con el paso de los años adquirió notoriedad propia por sus publicaciones literarias y científicas. Su disposición a incursionar en lugares de saber socialmente no permitidos a las mujeres, unida a su extravagancia en el vestir y actuar socialmente no fueron bien vistos por sus contemporáneos[13]. Así, si bien estaba contrabalanceada por su ventajosa posición social y el constante apoyo de su marido, la

13 Los conocidos testimonios de las cartas de Dorothy Osborne y los diarios de Samuel Pepys sobre la presunta "excentricidad" de Margaret Cavendish, posteriormente calificada como *Mad Madge*, han jugado un papel en la fama de la autora en la tradición literaria de los siglos XVIII y XIX sobre la segregación intelectual de las mujeres. Por la discusión de esta tradición, que claramente nos excede en este texto, cfr. Fitzmaurice, James, "The Life and the Literary Reputation of Margaret Cavendish", *Quidditas*: Vol. 20. Article 5. 1999. https://scholarsarchive.byu.edu/rmmra/vol20/iss1/5.

circunstancia desfavorable de género propició en Cavendish el aislamiento intelectual.

El corazón doctrinal de *El Mundo Resplandeciente* son los debates de la Emperatriz con sus súbditos químicos, galenos, matemáticos, oradores, lógicos y exponentes de casi todas las ciencias conocidas en su tiempo, en las que en las explicaciones de estos animales parlantes y espíritus incorpóreos invocados resuenan ecos de Hobbes, Boyle, Galileo o Gassendi, y a todos, la heroína replica e interroga desde su propia perspectiva. La corte de la Emperatriz es un recurso para exponer las teorías científicas de la autora, pero también se ha dicho que refleja críticamente una institución donde sólo los hombres tenían acceso a nuevas tecnologías y descubrimientos.

En 1660, seis años antes de la publicación de la novela de Cavendish, se había fundado en Londres la *Royal Society for Improving Natural Knowledge*, cuyo inmediato prestigio impulsaría la creación de una red de sociedades científicas en toda Europa. La autora, que ya había publicado numerosos libros de Filosofía Natural, ansiaba el reconocimiento de su obra y presentar allí sus teorías sobre composición molecular, astronomía y biología. Los miembros de la *Royal Society* discutieron y finalmente, instados por algunos de sus fundadores, entre los que se encontraban el hermano de Margaret, John Lucas y asimismo sus influyentes esposo y cuñado, la invitaron a visitar la institución, pero no a pertenecer a ella ni a participar en sus disputas[14].

Las complejas expectativas de recepción de la obra científica de Cavendish nos permiten retomar nuestra pregunta sobre el privilegio del teatro como expresión de sus ideas más radicalmente femi-

14 Sobre el impacto social de la visita de Cavendish a la *Royal Society* en mayo de 1667 véase Mintz, Samuel, "The Duchess of Newcastle's Visit to the Royal Society", *The Journal of English and Germanic Philology 51*(2), 1952, 168-176. http://www.jstor.org/stable/27713402. Sobre la confrontación de las doctrinas de la autora con la de los científicos de la institución véase Wilkins, Emma, "Margaret Cavendish and the Royal Society", *Notes*, 2014. Rec.68245–260 http://doi.org/10.1098/rsnr.2014.0015.

nistas desde la perspectiva de la apertura de los ámbitos sociales al saber femenino. Pues, entre la descuidada experiencia de su infancia y su cuestionada dedicación a la ciencia medió no sólo su ventajoso matrimonio, sino su estadía en Francia como dama de compañía en la corte exiliada.

Allí su vida social fue reticente, pero en la calle St. Thomas de Louvre, no lejos de donde vivía Margaret, la marquesa de Rambouillet (1588-1665) había establecido su "cuarto azul", primer antecedente de los Salones Literarios, entre los que poco después alcanzarían renombre los de Mme. de La Fayette (1634-1693) y Madeleine de Scudéry (1607-1701). Como es sabido, tal vez el valor más claro de los Salones –así llamados posteriormente– es el protagonismo que en ellos adquirieron las mujeres que pertenecían a los estratos más poderosos de la sociedad. En su señero estudio de la cultura de los Salones franceses, Verena von der Heyden-Rynsch sostiene que estas reuniones constituían espacios de libertad en tres sentidos: de pensamiento, más allá de las doctrinas impuestas por el Estado; de intercambio, a pesar de las diferencias estamentales entre asistentes; y de emancipación femenina, en tanto que la tarea de la *salonière* era crear una atmósfera agradable, pero sobre todo, de agitación intelectual y exigencia del bien decir[15]. Es sabido que, aunque las damas inglesas guardaron una prudente distancia con los Salones, conocieron y discutieron esta forma de sociabilidad femenina cuyo elemento vertebrador era el papel desempeñado por la cultura de la conversación, tan distinta de la conocida en la Inglaterra previa a la Primera Revolución. En los Salones se estaba desarrollando la *preciositè* o *preciosismo*, movimiento que era al mismo tiempo un modelo de comportamiento, una corriente literaria y una renovación de ideas que afrontaba temas que van más allá del ámbito de la cultura para cambiar las costumbres. Gracias a

15 Von der Heyden-Rynsch, Verena, *Los salones europeos: las cimas de una cultura femenina desaparecida*, Madrid, Península, 1998, p. 37.

los nuevos círculos y las aspiraciones del preciosismo, la cuestión de las mujeres había dejado de ser un tema exclusivo para teólogos y moralistas destacados y pasó a ser, de acuerdo con el cambio integral en los intercambios culturales, un tema de opinión pública. Se discutió abiertamente sobre igualdad de géneros y amor libre, se cuestionó la irrefutable sacralidad del matrimonio y la autoridad marital y se pusieron sobre la mesa temas de escándalo moral como el divorcio o el control de la natalidad.

Pero el clima cultural no sólo fue transformado por nuevas formas de circulación, sino también por una intensa renovación literaria que incluyó obras de y sobre mujeres. Un caso especialmente significativo fue un texto ampliamente discutido entre los exiliados ingleses: *La Gallerie des Femmes fortes* de Pierre Le Moyne (1647). El impacto de este libro, que retrata acciones heroicas de mujeres guerreras en la historia, es claramente explicable en un contexto en que poco antes la Guerra Civil inglesa había impulsado acciones inéditas, entre las que se destacaba la espectacular entrada armada de Henriette Marie en Oxford en 1643, calificada de impropia de su sexo por sus adversarios. Precisamente uno de los *closets dramas* más apreciados de Cavendish fue *Bell in Campo*, escrito *circa* 1645, fantasía de mujeres guerreras que revisa las virtudes femeninas tradicionales en favor de la participación directa en el conflicto bélico y cuya protagonista, Lady Victoria, ostenta los atributos más conocidos de su admirada reina.

El contacto de los exiliados con las nuevas costumbres y literatura francesas tendría consecuencias en la cultura inglesa de la Restauración en general y en la femenina en particular que exceden a lo que podríamos exponer aquí. Pero baste señalar por un lado la renovación teatral que traería aparejado el auge de actrices y dramaturgas, entre las que destacaría Aphra Behn (1640-1689), la más famosa escritora de su tiempo, y por otro un significativo acercamiento de las mujeres a la industria editorial, que incrementó las oportunidades de publicar de las autoras. En 1640 había en Inglaterra aproximadamente 300

mujeres identificadas como relacionadas con esa actividad, casi todas viudas de imprenteros o escritores, pero ese número se había cuadruplicado a finales de la década de 1660, aumentando su visibilidad y poder para influir en la opinión[16].

En la utopía científico-feminista de su madurez, Cavendish crearía un mundo en el que un poderoso personaje femenino podía demostrar habilidades intelectuales y competencia política. Pero este dominio se inserta en un universo resueltamente fantástico, habitado por animales parlantes, con traslaciones de almas entre los cuerpos. En este ámbito imaginario, la Emperatriz y su mejor amiga, amante platónica y escriba, que no es otra que la Duquesa de Newcastle, *alter ego* de la autora, comandan ejércitos de aves justicieras, convocan espíritus y crean universos por medio de artes mágicas.

En el teatro escrito en la juventud de Cavendish, en cambio, la educación, el saber y el poder femeninos aparecen como alternativas efectivamente vivibles. Hemos señalado que la estrategia característica del drama de *closet* –que consistía en limitar a la narrativa exclusivamente verbal todas las acciones– permitía a las protagonistas existir por fuera de los límites de los roles de género sin transgredir las convenciones imperantes de conducta. Pero también, al calor de un contexto tal vez percibido como receptivo a nuevas posibilidades, el teatro de Cavendish fue un vehículo textual ofrecido directamente como modelo social alternativo y pudo expresar el feminismo de la autora.

16 Cfr. Scott-Baumann, Elizabeth, *Forms of Engagement: Women, Poetry and Culture 1640-1680*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 89.

Sanspareille o saber decirse a sí misma

> *Mi querido Padre,* [...] *estando mi mente inquieta por obtener el lugar más alto en la Elevada Torre de la Fama, prefiero caer en la aventura que nunca tratar de escalar*[17].

Youth's Glory & Death's Banquet (1662) (*La Gloria de la Juventud y el Banquete de los Muertos*) es una tragedia en dos partes centrada en la historia de Lady Sanspareille, joven dama cuya aspiración es alcanzar la gloria como oradora. El nombre del personaje, como todos los de Cavendish, es alegórico: *sans pareille* (la sin par, en francés) es excepcional no sólo por su singular anhelo sino por la conciencia de sus ansias: "si las ambiciones de Alejandro y César se unieran en una mente, la mía las supera"[18].

Respecto del ansia de gloria, es evidente el paralelismo –y en esto son unánimes los estudiosos– con ese rasgo de la propia Margaret Cavendish. En numerosos escritos autobiográficos y cartas[19] ella afirma que la razón principal de su escritura es su deseo de fama. También se ha destacado que frecuentemente expresó sus ideales y ambiciones de trascender en el lenguaje de la tradición heroica masculina, comparándose con los conquistadores y grandes hombres del pasado en varias oportunidades. Los ejemplos que toma, reyes famosos, Alejandro y muy especialmente César, así como su estilo, se explican no sólo por la

17 [My dear Father, know it is fame I covet, [...] my mind being restless to get the highest place in Fames high Tower; and I had rather fall in the adventure, than never try to climb...]. Cavendish, Margaret, *Youth's Glory & Death's Banquet*. En *Playes*, London, Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Paul's Church Yard, 1662. En *Early English Books Online Text Creation Partnership*, 2011. http://name.umdl.umich.edu/A04486.0001.001. Parte I, Acto I, Escena III.

18 [for which were the ambitions of Alexander and Caesar joyned into one mind, mine doth exceed them]. *Idem.*

19 Cfr., por ejemplo, Cavendish, Margaret, "Carta a Mistress Toppe", en *Poems and Fancies written by the Right Honourable, the Lady Margaret Newcastle*. London. Martin, J. & Allestrye, J. 1653. URL: http://name.umdl.umich.edu/A53061.0001.001.

disponibilidad de discursos modélicos, sino también porque consideraba que su ambición no era tradicionalmente femenina. En un célebre pasaje de *El Mundo Resplandeciente* afirma: "No soy vanidosa, sino ambiciosa como ninguna mujer lo ha sido [...] que aunque no pueda ser Enrique Quinto, o Carlos Segundo; seré Margarita Primera"[20].

En *Youth's Glory & Death's Banquet* el anhelo de Sanspareille es respaldado por su padre, Father Love (Padre Amor) quien la educa en la casa aislándola de lo que él juzga malas influencias, alienta su oratoria e incluso acepta su decisión de no casarse, renunciando con gusto a la descendencia para dejar a la posteridad el renombre de su hija. Pero la madre de Lady Sanspareille no comparte esas ideas pues desea para ella amistades convencionales, matrimonio y familia. En la escena inicial reprocha a su esposo que su heredera carezca de recreación y compañía, pues él le brindó una educación "masculina" rigurosamente aprendida, por lo que a la heroína le encanta leer y ambiciona la fama. El padre, por su parte, defiende que su hija no sea influida por otras mujeres, lo cual: "hace hereditaria la locura en ese sexo"[21]. Cuando la Madre Amor le replica si quiere que las mujeres sean criadas para jurar, fanfarronear, jugar o beber, como hacen la mayoría de los hombres, él responde que quiere que sea criada como docta, "en nobles artes y ciencias, como lo son los sabios"[22].

La respuesta de Padre Amor apunta a mejorar la condición de la mujer en lugar de simplemente rehacer su imagen a la de cualquier hombre. Quiere que su hija sea llamada sabia, un nombre con el que dice que pocos hombres, y ninguna mujer, son llamados. El amor paterno redefine los parámetros de la educación masculina y femenina al erradicar cualquier conexión tradicional entre el potencial intelectual y el sexo de los cuerpos, si bien la instrucción es bajo manos masculinas.

---

20 Cavendish, Margaret, *El Mundo Resplandeciente*, *op. cit.*, pp. 59-60.

21 [makes folly hereditary in that sex]. *Ibid.*, Parte I, Acto I, Escena II.

22 [in noble arts and sciences, as wise are]. *Ibid.*, Parte I, Acto I, Escena II.

Pero aunque el Padre Amor alienta el desarrollo intelectual de su hija, Sanspareille –mediante la educación– es capaz de autodefinirse. Ha decidido por sí misma convertirse en filósofa y educadora y producir lo que se puede conservar para siempre en las bibliotecas que su padre construye y así obtener su lugar en la Alta Torre de la Fama. Su preparación es esmerada y en la escena en que finalmente habla en público ante una respetable audiencia de filósofos, si bien recorre variados temas, su actuación como oradora está vertebrada por la legitimación de su enunciación:

> [...] no es contra la naturaleza ni la razón que las mujeres puedan hablar de varios temas tan bien como los hombres, y que puedan tener opiniones tan probables e invenciones tan provechosas como fantasías frescas, ingenios tan rápidos y expresiones tan fáciles como los hombres; si su educación responde a sus capacidades e ingenios naturales[23].

El discurso de Sanspareille, que se explaya largamente y concluye con las razones de su rechazo del matrimonio, es admirado por la docta audiencia, que se apresurará a difundir el renombre de la sabia. La meta está cumplida. Pero la trama de la tragedia reúne la gloria de la juventud con la muerte. Poco después de pronunciar su discurso, Lady Sanspareille fallece repentinamente por una enfermedad. En las siguientes escenas, Lady Commemoration (conmemoración) pronuncia un fastuoso discurso de despedida, prometiendo que la estatua de la oradora se pondrá en todos los colegios y en los lugares más públicos de la ciudad e incluso la reina le construirá una tumba gloriosa y suntuosa. Lady Sanspareille cumplió sus deseos y alcanzó la gloria, pero los lectores podrían preguntarse: ¿Por qué Cavendish destina tan tempranamente a la protagonista al Banquete de los muertos?

---

23 [it is not against nature and reason, but that women may discourse of several subjects as well as men, and that they may have as probable opinions, and as profitable inventions, as fresh fancies, as quick wits, and as easy expressions, as men; if their education be answerable to their naturall capacityes and ingenuityes]. *Ibid.*, Parte I, Acto III, Escena IX.

Algunos críticos han argumentado que este destino revela la ambivalencia de la autora hacia las mujeres fuertes y que acceden al discurso masculino. También podría plantearse un paralelismo con la tradición heroica clásica, y en ese sentido, después de la hazaña, en este caso, consagrarse como oradora, la heroína muere joven. Por nuestra parte, creemos que, como sugiere Kramer[24], una clave para encontrar el sentido de la muerte de Sanspareille es compararla con los otros personajes femeninos de la obra, educados tradicionalmente. Una variación conmovedora del tema de *Youth's Glory and Death's Banquet* está dada por Lady Innocence (Inocencia), verdadera contrafigura de la protagonista, aunque su historia es aparentemente incidental a la trama central. Lady Innocence se presenta con la única ambición de ser digna de su prometido y se dirige a él afirmándole que ella no tiene más méritos que los que él quiera atribuirle: "Tú has sido más generoso conmigo en tus alabanzas que la naturaleza en sus dones"[25]. Así, la determinación de su valor depende de la decisión del hombre. En los siguientes actos, Lady Innocence es acusada injustamente por culpa de Lady Incontinent (incontinencia). La insuficiencia de la educación de Innocence se transforma en incapacidad para defenderse y en lugar de nombrarse a sí misma como un agente activo en su propia situación se describe en términos pasivos. Injustamente condenada, la tristeza la embarga y poco después muere por su propia mano.

A partir de la muerte de ambas jóvenes, podemos decir que gran parte del valor de *Youth's Glory and Death's Banquet* reside en comparar las posibilidades de ambas mujeres de controlar no sólo la propia existencia, sino su misión para la posteridad. La mujer educada tiene un grandioso funeral que asegura su reputación y monumentos, pero

24 Kramer, Anette, "'Thus by the Musick of a Ladyes Tongue': Margaret Cavendish's Dramatic Innovations in Women's Education", *Women's History Review*, 2:1, 1993, pp. 57-79. DOI: 10.1080/09612029300200017.

25 [You have been more bountifull to me in your praises, than Nature in her gifts]. Cavendish, Margaret, *Youth's Glory…*, *op. cit.*, Parte I, Acto II, Escena VI.

Innocence muere en la soledad y sólo deja remordimientos tras de sí. La heroína lega su nombre a las generaciones venideras en sus propios términos, pues la educación le ha conferido poder de expresarse, a diferencia de la desdichada Innocence, cuyo nombre se convierte en sinónimo de víctima.

A propósito de lo que interpretamos como una exigencia de agencia femenina, nos parece oportuno traer a colación uno de los aspectos más significativos de las teorías científicas de Cavendish en el dominio de la Física, contrarias a otras más aceptadas en su época. Sostiene que la sustancia, de la que distingue cuatro tipos, diferentes sin perder intrínseca unidad, posee grados y formas de vitalidad, autodeterminación y libertad. Así, defiende un vitalismo que da la espalda a la idea de materia inerte. De manera coherente, en cuanto al movimiento de los cuerpos, Cavendish concedió automovilidad a todo lo existente[26], rechazando el mecanicismo[27] que explicaba el movimiento físico exclusivamente a partir de fuerzas exteriores materiales. Como consecuencia, la ciencia natural de Cavendish apuntaba a recusar las extrapolaciones sociales de estas doctrinas. Esto es relevante porque como señalan numerosos comentaristas[28], el principio del desplazamiento

26 Las doctrinas de la auto-movilidad y vida de las sustancias se expresaron en distintas obras de Cavendish, pero la crítica coincide en que su formulación más explícita está en las *Observationes Upon Experimental Philosophy*. Cfr. *Observations*, *op. cit.* Parte II.

27 Debemos aclarar que el "mecanismo moderno" no fue una doctrina homogénea. Aunque los filósofos más conocidos, como Hobbes o Descartes, suscribieron a la explicación "mecánica" del movimiento corporal, existían diferencias importantes entre ellos. La más conocida es que Descartes defendió la existencia del alma (y por lo tanto de la mente) como una entidad inmaterial separada del cuerpo. Hobbes, diversamente, negó la existencia de todas las sustancias inmateriales y fue criticado por su materialismo. Cavendish, a diferencia de ambos, sostuvo que la fuente del movimiento, como del pensamiento, era interna a la materia, no externa a ella. Para estas comparaciones, Cfr. Mendelson, S. (Ed.), *Ashgate Critical Essays on Women Writers in England, 1550-1700*, Vol. 7: Margaret Cavendish, London, Routledge, 2017.

28 Véase, por ejemplo, Mascetti, Yarkov, "A "World of Nothing, but Pure Wit": Margaret Cavendish and the Gendering of the Imaginary", *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas 6* (1), 2008, 1-31. DOI: 10.1353/pan.2008.0003.

mecánico imperante en la Física había informado las concepciones de la sociedad y más específicamente, las ideas de interacción entre hombres y mujeres. La tesis de que la materia es inerte estaba relacionada con la dicotomía activo/pasivo. Si la fuente del impulso social era explicable únicamente en función de fuerza ejercida por y sobre individuos en particular, los que podrían ejercer esta fuerza eran necesariamente los hombres, mientras que los receptores pasivos del movimiento social eran las mujeres.

Quizás ejemplo emocionante de un anticipado cuestionamiento de tales implicaciones, *Youth's Glory and Death's Banquet* muestra que ambos sexos deben ser capaces de actuar, por lo que es necesario apreciar el poder del intelecto femenino y advertir los peligros de descuidar su cultivo. La sociedad se enriquecerá con la filosofía y la fama que devienen de la educación de las mujeres o padecerá las crueles consecuencias de la ignorancia femenina.

The Female Academy y la educación de las esposas

> *Es peligroso poner a las mujeres jóvenes en internados* [...] [allí] *podrán educar sus personas, pero es dudoso que pueden educar sus mentes; pueden aprender a cantar bien, pero es cuestión de si aprenden a pensar bien*[29].

La educación de Sanspareille es individualizada y doméstica, pero la obra da la impresión de que la necesidad de ampliar las posibilidades de educación es universal, no sólo entre los personajes representados en ella.

---

29 [It is dangerous to put young Women to board Schools [...] They may educate Their Persons, but it is a doubt wheTher They do, or can educate Their minds; They may learn Them to sing well, but it is a question wheTher They learn Them to think well]. Cavendish, Margaret, *The Worlds Olio*, London, Printed for J. Martin and J. Allestrye at The Bell in St. Pauls Church-Yard, 1655. En Moore, Shawn and Jacob Tootalian, directors, *Digital Cavendish.* digitalcavendish.org. "*Of Gentlewomen that are sent to board Schools*".

Distante del tono trágico de la historia de la joven oradora, *The Female Academy* es una comedia que vehiculiza opiniones de la autora sobre dos cuestiones profundamente ligadas a las trayectorias vitales de las mujeres del siglo XVII: las alternativas de la época para instruirlas y las complejas relaciones entre la educación y el papel reservado para ellas, el de esposas.

La pieza se centra en una Academia dirigida por un grupo de *Mistress* (Matronas, señoras) quienes entrenan cuidadosamente a sus alumnas "para pensar y hablar racionalmente"[30]. Como parte esencial de su aprendizaje, las estudiantes disertan sobre variados temas sugeridos por sus mentoras, que incluyen desde la posesión del ingenio masculino y femenino hasta la naturaleza de la verdad y la amistad, por lo que en esta obra no es sólo importante la trama sino también los contenidos de los discursos sobre importantes cuestiones filosóficas y sociales. Así, retratando una formación que desarrolla el ingenio y el bien decir, como en *Youth's Glory & Death's Banquet*, la autora cuestiona la exclusividad de la prerrogativa masculina de hablar en público sobre temas relevantes.

La situación que la inspira dista de ser imaginaria. A principios del siglo XVII, un fenómeno relativamente nuevo había comenzado a surgir en Inglaterra: los internados para niñas o "academias para las hijas de los caballeros", por lo que las actitudes contemporáneas sobre la educación de las niñas y jóvenes experimentaron cambios profundos.

Bennet[31] ha llamado la atención sobre un aspecto muy significativo: el esposo de Cavendish, William, también escribió una pieza teatral sobre la educación femenina en Academias: *The Varietie* (*La*

30 Cavendish, Margaret, *The Female Academy*. In *Plays, Never Before Printed*, London, Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Paul's Church Yard, 1668. En *Early English Books Online Text Creation Partnership*, 2011, http://name.umdl.umich.edu/A04486.0001.001, 1668, Acto I, Escena I.

31 Bennett, Alexandra, "Happy Families and Learned Ladies: Margaret Cavendish", *Studies*, Special Issue, May, 2004, pp. 1-14. URL: "William Cavendish, and their onstage academy debate". *Early Modern Literature*. http://purl.oclc.org/emls/si-14/bennhapp.html.

Variedad), una sátira despectiva representada en un escenario público en la década de 1640 y publicada en 1649. Bennet sugiere que al menos algunas afirmaciones de Margaret en *The Female Academy*, escrita en algún momento en la década de 1640 y 1650 y publicada en *Plays* en 1662, discrepan con la posición de William. Así, en *The Female Academy* Margaret bien pudo haber estado respondiendo deliberada y mordazmente a la obra escrita por su esposo.

William Cavendish, quien educó domésticamente a las hijas de su primer matrimonio con ayuda de Margaret, su segunda esposa de la que no tuvo herederos, no admiraba las academias para mujeres y las ridiculiza especialmente bajo la figura de la directora, Lady Voluble (inconstante). La pieza del Duque de Newcastle cae en el tópico del efecto negativo de estimular mentes impresionables y ridiculiza la práctica de las conferencias de las mujeres comparándolas con las de las instituciones científicas "serias" de la época.

En la Introducción de su obra *World´s Olio* (1655) citada en el epígrafe de este apartado, Margaret Cavendish parece también reticente con las instituciones. Pero si tomamos en cuenta el retrato de *The Female Academy* de las posibilidades y propósitos de la educación de las mujeres, entendemos que su crítica consiste en que las academias existentes se centraban en los modales convencionales y descuidaban los intelectos de sus estudiantes, todo lo contrario de lo que la autora considera necesario.

Lo interesante de la propuesta de Bennet de leer la pieza de Margaret como una respuesta a la de William es el hecho de que *The Female Academy* es también una sátira, pero de la reacción masculina frente a la educación femenina. Como los jóvenes están vetados de la academia de mujeres, ya sea como asistentes o como pretendientes de las alumnas, deciden montar su propia institución. Pero en lugar de dar opiniones serias sobre el trabajo que se realiza en la de mujeres, profieren diatribas superficiales y pueriles sobre el hecho de que se mantienen alejadas de ellos.

Al final de la obra, los frustrados jóvenes emplean un recurso ridículo: interrumpir los discursos haciendo sonar trompetas fuera de la sala de debate femenina. Cuando una de las *Mistress* se dirige a ellos para para interrogarlos sobre su conducta, alegan que no pueden permitir que "las mujeres más jóvenes y hermosas se envenenaran con el aislamiento"[32]. Los varones afirman que este alejamiento es un atentado contra la Naturaleza o contra Dios, pues si las mujeres viven retiradas o hacen votos de virginidad significa que la raza de la humanidad se extinguirá. Y así, a través de las expresiones y acciones irrespetuosas e intempestivas de los varones, Cavendish plantea el problema de la adecuación entre los objetivos de la educación y la adaptación para el rol de esposa.

En *Youth's Glory & Death's Banquet*, Sanspareille expresaba claramente las reglas a las que ha decidido atenerse para desarrollar su potencial intelectual, y entre ellas, se destaca su negativa a casarse:

> Si me caso, aunque tenga tiempo para mis pensamientos y contemplaciones, tal vez mi Esposo no apruebe mis obras [...] como si fuera ilegal o contra natura que las mujeres tuvieran ingenio [...] Y [los maridos] se esfuerzan siempre, si sus mujeres tienen ingenio, por oscurecerlo. Y creo que algunos hombres son tan poco sabios, gravemente tontos y pobremente bajos, que prefieren ser considerados cornudos a que sus esposas sean consideradas inteligentes[33].

En la tragedia, la tradición patriarcal es enemigo declarado del intelecto, más precisamente del ingenio femenino, y no es ajena a la

32 Cavendish, Margaret, *The Female Academy*, *op. cit.*, Acto V, Escena I.

33 [if I marry, although I should have time for my thoughts and contemplations, yet perchance my Husband will not approve of my works, were they never so worthy, and by no perswasion, (*sic*) or reason allow of there publishing; as if it were unlawfull, or against nature, for Women to have wit. And strives allwayes if their wives have wit, to obscure it. [...] that some men are so inconsiderately wise, gravely foollish and lowly base, as they had rather be thought Cuckolds, than their wives should be thought wits, for fear the world should think their wise, the wilser (*sic*) of the two; and that she rules, and governs all the affairs at home; for most men, rather than they will not shew their power, and Authority, will appear a Quat-queen, that is an effeminate scold]. Cavendish, Margaret, *Youth's Glory...*, *op. cit.* Parte I, Acto II, Escena V.

ruina del personaje inocente. Pero la comedia sigue otra estrategia: la *Mistress* replica a los pretendientes que "estas Damas no han hecho voto de virginidad, porque una Academia no es un Claustro, sino una Escuela, donde se enseña a ser buenas esposas cuando estén casadas"[34]. Y luego acepta ser intermediaria entre los pretendientes desesperados y sus alumnas, siempre que los hombres puedan ganarse la aprobación de los tutores pero sobre todo, de las damas mismas, que los apreciarán según su valor verdadero: "Si sois dignos Señores, como creo que sois todos, su amor será debido a vuestros méritos, y vuestros méritos las persuadirán a amaros"[35].

A primera vista, un final decepcionante: la academia femenina cumpliría con los mandatos de los escritores humanistas de principios del siglo XVII al enseñar a las mujeres a ser buenas esposas. Pero como veremos, si bien la autora parece inclinarse por las convenciones, precisamente en este punto introduce sutilmente sus diferencias. Diferencias que se aprecian mejor comparando las piezas de William y Margaret Cavendish. Una discrepancia crucial entre ambas reside no sólo en el requerimiento de la aprobación de los tutores y las interesadas para el matrimonio, sino en que esta aprobación traslada el poder de valorar a las mujeres. Otra divergencia clave es que en *The Varietie* la figura de autoridad femenina, *Mistress* Voluble, es una vulgar alcahueta en busca de su propio beneficio, mientras que la *Mistress* de *The Female Academy* pone condiciones para consentir los futuros noviazgos y la escena final muestra una relación muy diferente con los hombres: "Salen, los caballeros esperándola, con los sombreros en las manos"[36].

---

34 [these Ladies have not taken a vow of virginity, because an Academy is not a Cloister, but a School, where they are taught to be good wives when they are married]. Cavendish, Margaret, *The Female…*, *op. cit.* Acto V, Escena II.

35 [If you be Worthy Gentlemen, as I believe you all are, their Love will be due to your Merits, and your Merits will perswade them to love you]. *Idem.* Acto V, Escena II.

36 [They all go out, with the Gentlemen waiting on her, with their Hats in their hands]. *Idem*, *Final Scene.*

Las exigencias de la mentora y el respeto masculino que se granjea sugieren importantes matices en la relación entre educación y matrimonio, por lo que la yuxtaposición de *The Varietie* y *The Female Academy* sugiere que por lo menos en cuanto a las academias femeninas, la Duquesa de Newcastle estaba decidida a discrepar con su esposo en un texto publicado.

Cavendish dedicó numerosas reflexiones al matrimonio y sostuvo en general la idea de que podía difícilmente ser compatible con las aspiraciones intelectuales de una esposa, por los motivos que Sanspareille expresa con tanta elocuencia. Pero lo interesante son las excepciones que la autora admite, y en ese sentido, los requerimientos a los pretendientes pueden ser conectados con sus consideraciones sobre una relación marital aceptable.

Un ejemplo iluminador de estas consideraciones es el matrimonio en *El Mundo Resplandeciente*. Los dos personajes más importantes de la novela, la Emperatriz y su amiga, la Duquesa de Newcastle, están consagradas al saber, ejercen el poder y ambas están casadas. Sus maridos se complacen con los anhelos de sabiduría y ejercicio político de sus esposas y aprueban la amistad entre ellas. En un pasaje, la Duquesa invita a la Emperatriz a trasladar sus almas a su mundo para visitar los dominios de su esposo, el Duque, *alter ego* de William Cavendish. Dichosa de encontrarlo, "el alma de la Duquesa […] entró dentro de su señor. Al verlo, el alma de la emperatriz hizo lo mismo. Y entonces, en el cuerpo del Duque se juntaron tres almas"[37]. Harén platónico en el que el alma del Duque, "siendo sabia, honesta, ocurrente, complaciente y noble *percibe la conversación de ambas mujeres con tal deleite* que ambas se enamoran de él"[38]. De manera obvia, esta fantasía reflejaba la experiencia de Cavendish como mujer en la Inglaterra del siglo XVII. Su matrimonio con William le proporcionó seguridad y apoyo para

37 Cavendish, Margaret, *El Mundo Resplandeciente*, *op. cit.*, pp. 149-150.

38 *Ibid.*, p. 150. La cursiva es nuestra.

desarrollar su vocación intelectual y perseguir la fama, publicando en una época en la que esto era una prerrogativa de los hombres. Así, un marido apropiado se deleita con el saber femenino, como parece haber sido el caso de William Cavendish, a quien su esposa reconoce en su testimonio autobiográfico como "auténtico mentor de mi ingenio"[39].

A propósito del reconocimiento a su esposo, resulta oportuno destacar el uso de la palabra ingenio, *wit*, para referirse a aptitud intelectual. La misma que emplean Sanspareille, las jóvenes de la academia en sus discursos y, en general, las heroínas de la autora. Habíamos ya mencionado que Cavendish diferencia términos que expresan matices en su visión de la racionalidad humana, y en el caso de su dramaturgia, es clara la preferencia por el que considera más afín con las mujeres.

En sus obras científicas Cavendish interrogaría el conocimiento humano de la naturaleza y reconocerá los límites de la capacidad humana de descifrarla: "No siendo el hombre más que una parte de la naturaleza, no puede tener de ella más que un conocimiento parcial"[40]. Pero la modestia epistémica no comporta renunciar a la ciencia, sino a las formas constrictivas sobre lo natural. En sus dramas, Cavendish apuntaba a invertir la retórica convencional científica celebrando a las mujeres como defensoras de la naturaleza y cuando alaba la facultad racional de sus heroínas, usa la palabra ingenio como dotación que traduce no sólo agencia social, sino un saber sobre el entorno natural que lo preserva como ámbito de realización.

---

39 Citado por Jones, Kathleen, *Margaret Cavendish, a Glorious Fame. The Life of the Duchess of Newcastle (1623-1673)*, London, Bloomsbury Publishing Ltd., 1988, p. 175.

40 [Man being no more than a part of nature, he cannot have more than a partial knowledge of it]. Cavendish, Margaret, *Observations Upon Experimental Philosophy*, E. O'Neill (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Virtual Publishing http://www.cambridge.org, p. 8.

Lady Happy o educarse lejos de los hombres

> *Mi claustro no será un claustro de restricción,*
> *sino un lugar para la libertad*[41].

The Convent of Pleasure (*El Convento del Placer*) es una comedia de enredos que desde el título mismo parodia la tradición que asimilaba el retiro femenino de la sociedad con el ascetismo y la mortificación. El placer aludido no excluye el de los sentidos, pero es sobre todo placer de desplegar el ingenio en contacto con la naturaleza. Así, esta obra –también escrita en la década de 1640 y publicada en 1668– es la más lúdica, dichosa y extrema representación de la vida "natural" de mujeres que rechazan los requerimientos de la sumisión social y en exclusiva amistad entre ellas.

La protagonista se llama Lady Happy (Lady Feliz), dama joven, bella y virtuosa quien al morir su padre y heredar decide evitar los dolores físicos y emocionales de ser una esposa. La obra comienza con el anuncio de que ella se retirará de la sociedad, explicando que ese alejamiento es necesario, pues "los hombres son obstructores de los placeres"[42]. Desairando a sus pretendientes se enclaustra con otras veinte vírgenes y viudas en un convento diseñado y gobernado por ella misma, ecológico y colmado de comodidades. Atraída por la fama del convento, se les une una bella y misteriosa Princesa extranjera de quien se enamora Lady Happy.

Las encerradas voluntarias se llaman a sí mismas "devotas de la naturaleza". Libres de las convenciones que limitan sus sentidos y pensamientos, se entregan a disfrutarla y conocerla, por lo que la auto-

41 [My cloister will not be a cloister of restriction, but a place for freedom]. Cavendish, Margaret, *The Convent of Pleasure*. En *Plays, Never Before Printed*. En *A Celebration of Women Writers*, UPenn digital Library. https://digital.library.upenn.edu › women › newcastle. Acto I, Escena II.

42 [pleasures, which men are obstructors]. *Ibid.*, Acto II, Escena II.

rrealización femenina restituye la capacidad de saber y la protagonista es considerada sabia e ingeniosa. Al imaginar una sociedad exclusiva para las que renuncian a incluirse en los lugares sociales asignados, *The Convent of Pleasure* recrea singulares ideas educativas. Así, para culminar nuestro recorrido, queremos destacar tres elementos sobre este tema en la fantasía del claustro placentero.

El primero es que el teatro mismo es un recurso privilegiado para la instrucción. Las enclaustradas profundizan la conciencia de su libertad y para ello la autora apela a la estrategia, característica de su admirada tradición isabelina, del teatro dentro del teatro. El segundo elemento es que, a diferencia de una instrucción institucionalizada a cargo de adultas que rinden cuentas a la sociedad como en *Female Academy* y de manera estrictamente opuesta a la guía masculina de *Youth's Glory and Death's Banquet*, la educación de las mujeres en esta pieza se da entre ellas mismas. Y el tercero es que el aprendizaje vinculado a la experiencia de la libertad femenina implica una relación especial con la naturaleza.

Con respecto al primer aspecto, Cavendish reconoció y promovió el valor de la escena como ejemplo social en los diálogos y tramas de sus obras mismas, conscientes de su propio poder para educar. En *Youth's Glory and Death's Banquet*, Sanspareille dice que los teatros son un lugar privilegiado para controlar el lenguaje: "para aprender a hablar correctamente, a tiempo, con acierto, con elocuencia, con elegancia, con afinación, con tono, con facilidad, con sabiduría, con ingenio"[43], pero es en *The Female Academy* donde encontramos una de las consideraciones más completas sobre el tema:

> Un Teatro es un lugar público para acciones públicas [...] pero sólo hay dos teatros, que son los principales y los más frecuentados; el uno es

43 [to speak correctly, on time, with success, with eloquence, with elegance, with pitch, with tone, with ease, with wisdom, with wit]. Cavendish, Margaret, *Youth's Glory..., op. cit.* Parte I, Acto I, Escena II.

> de Guerra, el otro de Paz; el teatro de guerra es el campo y las batallas son las obras que representan y los soldados los intérpretes, y el teatro de la Paz es el escenario y las obras que allí se representan son los humores, modales, disposiciones, naturalezas y costumbres de los hombres allí descritos y actuados, por lo que los teatros son como Escuelas para enseñar a la juventud buenos principios e instruirlos en la Naturaleza y costumbres del mundo y de la humanidad, y *aprender a los hombres a conocerse a sí mismos mejor que por cualquier otro medio de instrucción*; y en estos teatros pueden aprender qué es noble y bueno, qué vil y perverso [...] qué evitar y qué imitar[44].

The Convent of Pleasure incluye pantomimas o breves diálogos que a la manera de Shakespeare[45] duplican la conciencia del espectador mediante la identificación del proceso mismo de comprensión de los personajes. La expectación-actuación enseña a las mujeres las consecuencias de dos diferentes ámbitos de agencia. Así, en dos series de escenas en las que las retiradas son intérpretes y público, se contraponen la vida en la sociedad y la vida natural. La primera, en el Acto III,

---

44 [A Theatre is a publick place for publick Actions [...]; but there are only two Theatres, which are the chief, and the most frequented; the one is of War, the other of Peace; the Theatre of Warr is the Field; and the Battels they sight, are the Plays they Act, and the Souldiers are the Tragedians, and the Theatre of Peace is the stage, and the Plays there Acted are the Humours, Manners, Dispositions, Natures, Customes of men thereon descri|bed (*sic*) and acted, whereby the Theatres are as Schools to teach Youth good Principles, and instruct them in the Nature and Customes of the World and Mankind, *and learn men to know themselves better than by any other way of instruction*; and upon these Theatres they may learn what is noble and good, what base and wicked [...] what to avoid and what to imitate]. Cavendish, Margaret, *The Female Academy*. Acto IV, Escena IV. La cursiva es nuestra.

45 Se ha señalado que en el teatro de Cavendish tanto las tramas como los recursos constituyen frecuentemente imitaciones de Shakespeare. Es bien conocida la intervención de la autora y su influyente círculo familiar en el establecimiento del canon de Shakespeare, así como sus opiniones en favor de este autor, a quien consideraba un modelo por la preeminencia de su tratamiento de los temas por sobre los temas mismos, en un contexto en que se le acusaba de ser poco original por recrear temas clásicos. También admiraba especialmente la amplitud social de las representaciones de Shakespeare, pues a su juicio "expresa mayor ingenio presentar a la posteridad las extravagancias de la locura, la sutileza de los bribones, la ignorancia de los patanes, la simplicidad de los naturales o la astucia de los fingidos bobos que [...] los discursos razonables". Cavendish, Margaret, "Una carta sobre Shakespeare", De CCXI *Sociable Letters* (1664), Revista SUR, Buenos Aires, julio-diciembre 1964, pp. 289, 290. Traducida por Alicia Jurado.

consiste en estampas y diálogos muy breves que muestran la sujeción y miseria femeninas. En ellas aparecen mujeres abandonadas y explotadas por borrachos y vividores, la esposa de un jugador sometida a la miseria, una madre cuyo hijo ha muerto, otra que gime en el trabajo de parto, y luego la comadrona que cuenta cómo esa desdichada falleció en ese trance, madres que lamentan las perdiciones de sus hijos y profieren serias admoniciones sobre los disgustos que ellos proporcionan. Sólo en la última escena aparece un hombre, que se dirige al público para expresar su resolución de poseer una mujer, aun si ella se opone. Un catálogo de horrores en el que se desmitifica todo sosiego o alegría en el cumplimiento de las expectativas sociales, y muy significativamente, incluso en la maternidad.

El segundo aspecto que destacamos en *The Convent of Pleasure* es la presencia de la mutua educación en la sororidad. Resulta significativo que las ideas de la autora sobre la ayuda mutua entre mujeres están claramente asentadas en su creencia en que las relaciones entre ellas son naturalmente pacíficas. En las *Female Orations*, Cavendish planteará nítidamente la diferencia entre la congenialidad femenina natural y el arbitrario sometimiento de las mujeres a los conflictos políticos de los hombres. En esta situación, lo peor es que las mujeres son víctimas de tales enfrentamientos sin ser parte del Estado: "no tenemos derechos, ni somos súbditos"[46]. En el drama *Bell in Campo* no sólo retrata a la heroica líder, Lady Victoria, sino también a víctimas del conflicto, esposas, madres o hijas desposeídas o agraviadas en cuyos discursos que piden dignamente justicia resuenan ecos de las *petitioners* ante el Parlamento[47]. Pero en las *Female…* aclara que semejantes sufrimientos

46 Cavendish, Margaret, *Una Mente propia*, *op. cit.*, p. 31.

47 Hacemos referencia a las numerosas *Petitions* ante el Parlamento presentadas por mujeres de los dos bandos, monárquico y favorable a sectores parlamentarios, e incluso familiares de los más radicales *Levellers*, que eran en general viudas de guerra, madres de combatientes o civiles atacadas o violadas. A pesar de la diversidad de sus afiliaciones y sus condiciones sociales, coincidían en destacar la vulnerabilidad de las mujeres ante el conflicto.

bajo la turbulencia masculina no corrompen la congenialidad de los posibles lazos: "los disturbios en este país no han quebrado la amistad entre nosotras, pues si bien ha habido [...] una guerra general entre los hombres, nada ha sucedido entre las mujeres"[48]. Como consecuencia de esa sororidad, es posible remediar la situación femenina: "el medio privilegiado para ser libres es recurrir a la sociedad femenina"[49], que permitirá "dar cauce a nuestras potencias"[50].

El convento placentero es exclusivo de mujeres. Ningún hombre, al menos ninguno que se muestre como tal, puede ingresar en él. Cavendish insiste en que el placer buscado es inalcanzable e incluso inconcebible para quienes eligen posicionarse en la tradición patriarcal: en las primeras escenas, las casadas Lady Amorous y Lady Virtue (Amorosa y Virtud) preguntan por la felicidad del convento y se les explica que los que viven más allá de sus muros no pueden siquiera imaginar sus delicias.

Pero si bien el retiro de las mujeres constituye un estado de naturaleza pacífico, por lo mismo potencialmente subvierte el orden político tradicional. La sustracción en *The Female Academy* había sido calificada por los varones como antinatural o impía, pero en la comedia del convento deleitoso la naturaleza propicia la libertad femenina, mientras que la oposición a esa libertad es una reacción política a que las enclaustradas saquen de circulación sus cuerpos y posesiones. Al conocer el retiro de Lady Happy, un hombre declara: "Que el clero la persuada de salir, por el bien del Commonwealth"[51].

La fantasía de relaciones puramente femeninas tiene como resultado la mutua colaboración en la potencia y el conocimiento, que es la amistad. De inspiración ciceroniana, la amistad en Cavendish es la

48 Cavendish, Margaret, *Una Mente propia, op. cit.*, p. 39.

49 *Ibid.*, p. 8.

50 *Idem.*

51 [Let the clergy persuade her out, for the good of the Commonwealth]. Cavendish, Margaret, *The Convent Of Pleasures, op. cit.* Acto II, Escena I.

oportunidad de interlocución y saber. Recordemos una vez más que en *El Mundo Resplandeciente* destacará la ayuda entre dos mujeres, pues para acompañar a la heroína en su búsqueda de saber, Cavendish se introducía a sí misma como personaje. Aquí lo relevante es que la creatividad intelectual es el fundamento de la relación. La Emperatriz del mundo mágico está interesada en confeccionar una *cabbala* para explicar el universo y requiere un adalid, por lo que pide a sus Espíritus auxiliares que convoquen el alma de algún escritor:

> Tendré [como escriba] el Alma de algún escritor antiguo famoso [...] Aristóteles, Pitágoras, Platón, Epicuro, o similares. Los espíritus dijeron: Que esos hombres famosos eran escritores muy eruditos; pero estaban tan casados con sus propias opiniones, que nunca tendrían la paciencia de ser escribas. [la Emperatriz] Entonces [...] tendré el Alma de uno de los escritores modernos más famosos, como Galileo, Gassendi, Descartes, Helmont, Hobbes [...] Los Espíritus respondieron: Que eran buenos e ingeniosos escritores, pero tan soberbios que despreciaban ser escribas de una mujer. Pero, dijeron ellos, hay una señora, la duquesa de Newcastle; que aunque no es una de las más eruditas, elocuentes e ingeniosas, sin embargo es un escritor sencillo y racional[52].

Así, el alma de la Duquesa de Newcastle es trasvasada al Mundo Resplandeciente para convertirse en amiga, amante platónica y colaboradora de la emperatriz sabia en la creación de mundos en su mente, en claro contraste con la expectativa de rechazo masculino. Vale recordar que la editora de *El Mundo Resplandeciente*, tanto en 1666 como en la reedición de 1668, fue la destacada imprentera Anne Maxwell. Como señala Scott-Baumann, Cavendish, muy implicada en los procesos de publicación de sus obras, a menudo fue renuente con otros impresores, en contraste con la fructífera compañía de Maxwell "tan sensible al clima intelectual, como a la hostil recepción de la obra de las mujeres". Una amistad femenina real, que como las ficticias, permite comprender cómo las mujeres lidiaron con el poder en una sociedad en contra de ellas.

52 Cavendish, Margaret, *El Mundo Resplandeciente*, *op. cit.*, p. 132.

Las compañeras en la devoción por la naturaleza del convento de los placeres se enseñan a través del teatro, de las conversaciones, los juegos y los placeres. Su vida no necesita hombres, pues la construcción del convento es autosuficiente y no requiere mayor mantenimiento del que el entorno natural les brinda. Lady Happy lo ha diseñado para que sea confortable de acuerdo con las estaciones y los fenómenos climáticos y amigable con árboles y animales, marcando un claro contraste con las reiteradas quejas y encendidos alegatos en favor de estos seres en las poesías y cartas de Cavendish contra la caza y la tala innecesarias[53].

Así, el tercero de los elementos destacados en esta obra, como venimos sugiriendo, reviste enorme importancia en el pensamiento de Cavendish: la relación de las mujeres con la naturaleza. En el Acto IV, como contracara de las escenas del anterior, que como dijimos mostraban los males femeninos en la vida social, otras dos exhiben la felicidad y libertad del amor y la sexualidad en el medio natural. Están protagonizadas por la Princesa y Lady Happy, disfrazadas como pastor y pastora en la primera y como Neptuno y una Sirena en la segunda. En estos cuadros bucólico y mitológico, las declaraciones de mutuo amor de las protagonistas se imbrican en discursos sobre el conocimiento de la Naturaleza y la vida en armonía con ella. Las amantes estimulan mutuamente su curiosidad y discurren sobre los campos y océanos con especial cuidado de las expresiones de sus conjeturas y

53 Serían numerosos los ejemplos de condena a la caza deportiva y la tala, entre los que se destacan las poesías "The Hunting of the Stag" y especialmente "The Hounting of the Hare" en Cavendish, Margaret, *Poems and Fancies written by the Right Honourable, the Lady Margaret Newcastle*, London, Martin, J. & Allestrye, J., 1653. URL: http://name.umdl.umich.edu/A04486.0001.001. Sobre el "protoecologismo" de Cavendish, véase Martí Escayol, Antonia, "El Mundo Resplandeciente, una mirada tras bambalinas del siglo XVII" en Cavendish, M., *El Mundo Resplandeciente*, *op. cit.* y también Siegfried, Brandie, "Margaret Cavendish and her poetics of matter, perception, human nature and animal cognition" en Sarasohn, L., Fitzmaurice, J., Mendelson, S. & Siegfried, B. (Comps.), *Seventh Biennial Margaret Cavendish Society Conference*, 2007, Sheffield, UK. Online *International Margaret Cavendish Society*.

descripciones. Pues como hemos dicho, las heroínas de Cavendish son llamadas ingeniosas y lo es especialmente Lady Happy no sólo al no casarse, sino al buscar compañía entre mujeres y refugio en la naturaleza.

Pero el desenlace de la comedia, una franca imitación de *Medida por medida* de Shakespeare, es que la Princesa resulta ser un Príncipe disfrazado y se casa con Lady Happy. Una vez más, una conclusión que aparentemente favorece la tradición, pero que sutilmente apunta a cuestionarla, esta vez, en clave humorística. Mientras que apenas se relata por terceras personas que el Príncipe se reveló y desposó a la protagonista, en la escena final hay un extenso Epílogo que se dirige directamente al público. Forma de conclusión frecuente en el estilo, el epílogo apuntaba a orientar la reflexión del espectador y en las tragedias clásicas era pronunciado por una figura prominente y respetable, pero en esta obra está a cargo de un Bufón. Este personaje profiere una perorata aparentemente disparatada sobre las ambigüedades del lenguaje y la incerteza de los sentidos, haciendo burla de varios tópicos culturales, científicos y epistemológicos del siglo XVII. En una absurda parrafada, el Bufón recrea satíricamente el *topoi* de la incertidumbre de la existencia trasladándolo a la posesión de *it* (*eso*): "¿tengo eso [...], no lo tengo; miento, lo tengo, digo que no lo tengo?"[54]. En la época, la palabra *it* (eso) es un eufemismo para los órganos sexuales. Así, este personaje ridiculiza el discernimiento del género en base a rasgos meramente perceptibles y convenciones, discernimiento que fue fácilmente engañado por el Príncipe al hacerse pasar por Princesa.

A la luz del discurso bufonesco, podemos integrar el desenlace con dos ideas que Cavendish desarrolla en otros escritos. Por un lado, el matrimonio de Lady Happy podría interpretarse como una decisión por una unión favorable: al fin y al cabo, el personaje masculino ha

54 [I have it, I haveit not; I lie, I have it, I say, I have it not?]. Cavendish, Margaret, *The Convent..., op. cit.* Acto V, Escena III.

transgredido las normas para satisfacer las fantasías de la heroína y compartir su devoción por la naturaleza. Una interpretación acorde con las consideraciones de la autora sobre el buen matrimonio. Pero también podemos, por otra parte, atender a que la revelación de la "verdadera identidad" del Príncipe es un requerimiento de orden político, ya que se nos dice que ha sido impulsada porque sus súbditos le han exigido retornar a su reino. ¿Exigencia de las convenciones no naturales que retractaría una trayectoria de autodeterminación de género según la libre causación de la persona que Cavendish va a sugerir en sus obras de ciencia? En las *Observations*, Cavendish desliza que las mentes pueden ser femeninas, masculinas o híbridas, y no se corresponden necesariamente con los cuerpos asignados.

Palabras finales

> *A pesar del desdén de sus críticos* [Margaret Cavendish] [...] *tenía suficiente ingenio para preocuparse por la naturaleza del universo o por los sufrimientos de la liebre cazada*[55].

Recordamos al comienzo que en *Una habitación propia*, Virginia Woolf describía la dramática frustración de Cavendish como científica. Pero en un texto casi contemporáneo, *Las mujeres y la Literatura*, enaltece su ingenio para aspirar a la Filosofía Natural y ser sensible a la crueldad sobre los seres considerados inferiores[56]. La pionera del feminismo usa la palabra ingenio para nombrar la empatía de Cavendish con la víctima de la soberbia masculina, como había llamado ella a la capacidad de sus heroínas dramáticas de realizarse y comprender la

55 Woolf, Virginia, *Las mujeres y la Literatura*, Madrid, Miguel Gómez Ediciones, 2017, p. 54.

56 Woolf se refiere a *The Hounting of the Hare*, que acusa a los hombres de creer que algunos seres han sido creados por dios o la naturaleza para que ellos los tiranicen. Cfr. cita 50.

naturaleza, esfera de superación de los condicionamientos que privan a las mujeres del saber.

Hemos considerado que las causas y consecuencias de esa privación, así como las alternativas que la superarían, tuvieron una expresión sobresaliente en la dramaturgia de Cavendish. Dramas y comedias gestados bajo una inspiración y un contexto receptivos a las transformaciones sociales para las mujeres, fueron un vehículo privilegiado más que ningún otro medio literario para provocar empatía por la aspiración a la educación femenina por ser los teatros "patrones de conducta públicos para tomar ejemplo"[57]. En las piezas que recorrimos cualquier relación entre el intelecto y el género es arbitraria. Ya sea instruidas por sus padres, en instituciones o en comunidades autosuficientes, las heroínas educadas de Margaret Cavendish pueden articular sus interpretaciones de la experiencia y devenir agentes activos en sus trayectorias vitales y legados a la posteridad.

Referencias

Azevedo Zapata, Diana, "Margaret Cavendish, Escritura, Estilo y Filosofía Natural", *Kriterion*, 137, 2017, pp. 271-290. tps://doi: 101590/0100-512X2017n13703dmaz. Consultado el 15 de febrero de 2019.

Bennett, Alexandra, "Happy Families and Learned Ladies: Margaret Cavendish", *Studies*, Special Issue, May, 2004, pp. 1-14. URL: "William Cavendish, and their onstage academy debate". *Early Modern Literature.* http://purl.oclc.org/emls/si-14/bennhapp.html. Consultado el 12 de mayo de 2022.

Cavendish, Margaret, *Poems and Fancies written by the Right Honourable, the Lady Margaret Newcastle*, London. Martin, J. & Allestrye, J. 1653. URL: http://name.umdl.umich.edu/A53061.0001.001. Consultado en diciembre de 2016.

57 [Theators (*sic*) were not only Schools to learn or practise in, but publick patterns to take example from]. Cavendish, Margaret, *Youth's Glory…*, *op. cit.* Parte I, Acto II, Escena 5.

_____*The Philosophical and Physical Opinions*, London, Printed for J. Martin and J. Allestrye at the Bell in St. Pauls Church-Yard, 1655 En Moore, Shawn and Jacob Tootalian (dirs.), *Digital Cavendish*. digitalcavendish.org. Consultado en diciembre de 2020.

_____*The Worlds Olio*, London, Printed for J. Martin and J. Allestrye at The Bell in St. Pauls Church-Yard, 1655. En Moore, Shawn and Jacob Tootalian (dirs.), *Digital Cavendish*. digitalcavendish.org. Consultado el 12 de diciembre de 2020.

_____*Bell in Campo*, London, Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Paul's Church Yard, 1662. En *Early English Books Online Text Creation Partnership*, 2011. http://name.umdl.umich.edu/A04486.0001.001. Consultado el 10 de enero de 2020.

_____*Youth's Glory & Death's Banquet*. En *Playes*, London, Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Paul's Church Yard, 1662. En *Early English Books Online Text Creation Partnership*, 2011. http://name.umdl.umich.edu/A04486.0001.001. Consultado el 12 de marzo de 2020.

_____*The Female Academy*. In *Plays, Never Before Printed*, London, Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Paul's Church Yard, 1668. En *Early English Books Online Text Creation Partnership*, 2011. http://name.umdl.umich.edu/A04486.0001.0011668. Consultado el 10 de diciembre de 2021.

_____*The Convent of Pleasure*. En *Plays, Never Before Printed*, 1688. En *A Celebration of Women Writers*, UPenn digital Library. https://digital.library.upenn.edu › women › newcastle. Consultado el 10 de diciembre de 2017.

_____"Una carta sobre Shakespeare", De CCXI *Sociable Letters* (1664), traducida por Alicia Jurado, Revista SUR, Buenos Aires, julio-diciembre 1964.

_____*Observations Upon Experimental Philosophy*, E. O'Neill (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003. (Virtual Publishing) http://www.cambridge.org. Consultado 21 de enero de 2018.

_____*El Mundo Resplandeciente*, Madrid, Siruela, 2017.

_____*Una Mente Propia*, Buenos Aires, Mar Dulce, 2017.

Fitzmaurice, James, "The Life and the Literary Reputation of Margaret Cavendish", *Quidditas*: Vol. 20. Article 5. 1999. https://scholarsarchive.byu.edu/rmmra/vol20/iss1/5. Consultado en febrero de 2019.

Jones, Kathleen, *Margaret Cavendish, a Glorious Fame. The Life of the Duchess of Newcastle (1623-1673)*, London, Bloomsbury Publishing Ltd, 1988.

Kramer, Anette, "'Thus by the Musick of a Ladyes Tongue': Margaret Cavendish's Dramatic Innovations in Women's Education", *Women's History Review*, 2:1, 1993, pp. 57-79. DOI: 10.1080/09612029300200017. Consultado en diciembre de 2021.

Mascetti, Yarkov, "A "World of Nothing, but Pure Wit": Margaret Cavendish and the Gendering of the Imaginary", *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas 6*(1), 1-31, 2008. DOI: 10.1353/pan.2008.0003. Consultado el 14 de diciembre de 2014.

Mendelson, S. (Ed.), *Ashgate Critical Essays on Women Writers in England, 1550-1700*, Vol. 7: Margaret Cavendish, London, Routledge, 2017.

Mintz, Samuel, "The Duchess of Newcastle's Visit to the Royal Society", *The Journal of English and Germanic Philology 51*(2), 1952, 168-176. http://www.jstor.org/stable/27713402. Consultado en mayo de 2020.

Moore, Shawn and Jacob Tootalian (dirs.). Digital Cavendish. digitalcavendish.org.

"Retrato de Margaret Cavendish". Consultado en http://www.gogmsite.net/casual_dress_-_1641_to_1683/1665-margaretduchess-of.html.

Scott-Baumann, Elizabeth, *Forms of Engagement: Women, Poetry and Culture 1640-1660*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Siegfried, Brandie, "Margaret Cavendish and her poetics of matter, perception, human nature and animal cognition". En Sarasohn, L., Fitzmaurice, J., Mendelson, S. & Siegfried, B. (Comps.), *Seventh Biennial Margaret Cavendish Society Conference*, Sheffield, 2007. Online *International Margaret Cavendish Society*. Consultado el 12 de octubre de 2018.

Von der Heyden-Rynsch, Verena, *Los salones europeos: las cimas de una cultura femenina desaparecida*, Madrid, Península, 1998.

Wilkins, Emma, "Margaret Cavendish and the Royal Society", *Notes*, 2014. Rec.68245-260 http://doi.org/10.1098/rsnr.2014.0015. Consultado en enero de 2022.

Woolf, Virginia, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2008.

_____*Las mujeres y la Literatura*, Madrid, Miguel Gómez Ediciones, 2017.

MARÍA SIBYLLA MERIAN, UNA MUJER DEL SIGLO XVII QUE MARCA LA PAUTA PARA EL SIGLO XXI

Aída Atenea Bullen Aguiar
Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad
Universidad Nacional Autónoma de México
atenea@cieco.unam.mx
ORCID 0000-0002-1752-0307

No basta ser historiadora o escribir sobre mujeres para que nuestros escritos sean feministas. El género biográfico en ciencia puede ser profundamente conservador, y aún reaccionario, si no está alentado por un compromiso para promover los valores de las mujeres como un aspecto esencial de la experiencia humana y para luchar por una nueva visión de la ciencia que pueda incorporar esos valores[1].

Diana Maffia

Resumen

En este capítulo se explora la vida y obra de María Sibylla Merian, precursora de la entomología, rama de la zoología que estudia insectos; fundadora de la ecología y progenitora de las ciencias ambientales, además de ser una excepcional artista que pintó con excelsa belleza la flora y fauna que

1 Diana Maffia, "Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 12, no. 28 (2007). http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100005 (Consultado el 29 de mayo de 2022).

estudió. Se analiza su obra desde la Teoría de Punto de Vista de la epistemología feminista, para comprender sus hallazgos en relación con la autoridad epistémica y la posición epistémica privilegiada.

Abstract

In this chapter we explore the life and work of Maria Sibylla Merian, as a precursor of the field of entomology, which is a branch of zoology that studies insects; founder of ecology; and ancestor of the environmental sciences, in addition to being an exceptional artist, that painted beautifully the flora and fauna that she studied. We analyze her work from Standpoint Analysis Theory, framed by feminist epistemology, in order to comprehend her findings in relationship to her epistemic authority and her privileged epistemic position.

La invitación a escribir sobre la vida y obra de María Sibylla Merian, científica del siglo XVII, me pareció una escabrosa empresa para alguien sin la formación histórica y científica que amerita dicha tarea. No obstante, acepté el reto con la esperanza de rendir un homenaje no sólo a esta extraordinaria mujer, sino a todas las mujeres: científicas, artistas, pensadoras, activistas, madres, hermanas e hijas, que desafían las normas y cuyas vidas pasan desapercibidas, porque su labor es considerada ordinaria e indigna de ser escrita en los anales de la historia. También acepté el reto, porque como técnica académica en un instituto de investigaciones en ecosistemas y sustentabilidad[2], es

2 El Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad (IIES) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) cuenta al 30 de mayo del año 2022 con 57 plazas académicas, de las cuales 21 son técnicas y 36 de investigación. De las 21 plazas técnicas, siete están ocupadas por mujeres (33.3%) y de las 36 plazas de investigación sólo 10 son féminas (27.2%). En total, el número de plazas académicas poseídas por mujeres es de 17, lo que equivale a un 29.3%. La proporción que se observa en el IIES es de tres hombres por cada mujer (70.7% hombres), y contrasta con la distribución de la población estudiantil general de la UNAM que para el año 2015 fue de 50.7% mujeres y 49.2% varones, con variaciones por la carrera. En el caso de la Facultad de

indispensable promover, entre quienes se dedican a la investigación ecológica y socioecológica, la herencia científica de la obra de María S. Merian, considerada como la precursora de la ecología. Además, como mujer en un espacio hostil, en que las agresiones a la experiencia femenina toman muchas formas, considero una obligación recuperar la memoria histórica, y de esta forma, continuar la lucha por la justicia, la equidad, la igualdad de oportunidades y condiciones en el campo académico para todas, todos, y todes. Aunque el desafío no es fácil, intentar escribir un texto que comparta los aportes de esta destacada mujer, al mismo tiempo que invite a la reflexión epistemológica, como lo sugiere en el epílogo Diana Maffia[3], rebasa por mucho mis capacidades. Por ello, sólo esbozaré los principales argumentos y algunos elementos de la Teoría de Punto de Vista desde la epistemología feminista, al tiempo que intentaré entretejer las experiencias y los eventos más relevantes de su vida.

La ruta conceptual trazada transita por un camino andado, que propone que el estudio de la mujer en la ciencia se ha desarrollado, ya sea, a partir de considerar a las mujeres como: objetos de estudio, como generadoras de productos de investigación, como sujetos que investigan el mundo o que desarrollan nuevos procesos de investigación. En este capítulo, evitaremos tratar la vida de Merian como objeto, tampoco nos centraremos en su vasta obra artística-científica, deseo presentarla como sujeto de conocimiento creativo, que transformó y

Ciencias, el porcentaje de mujeres fue ligeramente mayor (56.7%), en comparación con el porcentaje de varones (43.2%). Sin embargo, esta distribución no se reproduce en las contrataciones del IIES. De los 17 egresados de la Facultad de Ciencias que trabajan en el mencionado instituto, 12 son varones (42.7%) y cinco son mujeres (29.4%). Por último, cabe mencionar que de las cinco, tres investigadoras estudian el papel de escarabajos, mariposas, luciérnagas y otros organismos poco carismáticos, pero importantes en los ecosistemas. Para mayor información favor de consultar los portales instituciones: Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad. *Directorio*, https://www.iies.unam.mx/directorio/investigadores/ y el portal Tendencias de género. *Población estudiantil*, https://tendencias.cieg.unam.mx/brecha_estudiantil.html.

3 Maffia, "Epistemología feminista".

sentó las bases de una de las disciplinas científicas que se constituyeron más tarde como la ecología y los estudios para la sustentabilidad. En este mismo sentido, Maffia[4] expone cuatro aspectos a explorar: 1) sus contribuciones, 2) la historia de su vida haciendo énfasis en las dificultades que se sortearon, 3) sus cualidades femeninas y las ventajas que dichas cualidades ofrecen, 4) la naturaleza masculina de las ciencias, así como su método en relación con el quehacer científico de las mujeres. Obviamente, las opiniones respecto a las cualidades femeninas y masculinas dependerán de la posición ideológica de quien las estudie. Tres puntos de vista ilustran, por lo menos, tres posiciones recurrentes respecto a las mujeres en la ciencia: a) la visión conservadora, que propone que las mujeres no pueden hacer investigación científica, b) la visión liberal, que propone que las mujeres no hacen ciencia porque se enfrentan a numerosas dificultades incluyendo la falta de acceso a las instituciones y recursos, y c) la posición radical, que está convencida de que las mujeres no sólo pueden hacer ciencia, sino que además pueden contribuir a su desarrollo y transformación. Conocer a María nos permitirá descubrir sus contribuciones científicas, las dificultades que enfrentó, las cualidades que le permitieron sortear los obstáculos, su capacidad para investigar y para transformar la forma de investigar el mundo natural.

La curiosidad como punto de partida

María Sibylla Merian nace un 2 de abril de 1647, en Fráncfort en una época convulsa. En aquel momento, la cacería de brujas y los juicios contra la práctica de la hechicería eran comunes. Entre 1645 y 1646, Matthew Hopkins, "Jefe de cazadores de brujas" en Bury St. Edmunds,

4 *Ibid.*, s. p.

fue responsable de la ejecución de más de 200 brujas[5]. En 1633, 14 años antes de su nacimiento, Galileo había sido juzgado por la Inquisición. El 24 de octubre de 1648, se firmaba la Paz de Westfalia que puso fin a la Guerra de los 30 años, hecho que diezmó la población en la actual Alemania, mientras que en Inglaterra se libraba la Guerra Civil inglesa. Sin embargo, ella nace protegida. Hija de la holandesa Johanna Sibylla Heim y de Matthäus Merian, un famoso grabador de origen suizo que fundó una de las más grandes editoriales europeas, de quien heredó el gusto por el dibujo y la pintura. Su padre muere cuando ella tenía apenas tres años y su madre contrae matrimonio con Jacob Marrell, quien continuó estimulando los talentos artísticos de su hija adoptiva a la par que cultivaba también el amor por la naturaleza. María recordaba afectuosamente sus excursiones con su padrastro, cuando siendo niña, salían juntos al campo a recoger especímenes[6]. Estas experiencias marcaron su vida y en algún momento escribió:

> De mi infancia en adelante he estado interesada con el estudio de los insectos en lo que inició con los gusanos de seda en mi ciudad natal de Fráncfort del Meno; entonces observé las más bellas mariposas y polillas que se desarrollaron de orugas que no eran de gusanos de seda, lo que me llevó a colectar todas las orugas que podía encontrar para estudiar su metamorfosis. Por lo tanto, me aparté de la sociedad y me dediqué a estas investigaciones; al mismo tiempo deseaba desarrollar mis capacidades en el arte de la pintura, para así pintar y describirlas en su vida"[7].

5 Garfield Tourney, "The Physician and Witchcraft in Restoration England". *Medical history*, 16 (1972), 143-155.

6 María Angélica Salmerón Jiménez, "Distintas y distantes. Anna Maria Sibylla Merian: La ciencia de una artista". *Revista de divulgación científica y tecnológica de la Universidad Veracruzana*. XXIV, no. 2 (2011). https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol24num2/articulos/sibylla/ (Consultado el 29 de mayo de 2022).

7 Kate Heard, *Maria Merian's Butterflies*. London: Royal Collection Trust, 2016, 9.

En esta breve cita, se muestra con claridad su profundo interés por el conocimiento de los insectos; también es evidente su enorme curiosidad, que no sólo la lleva a documentar sus observaciones, sino que la impulsa a seguir colectando muestras para registrar el ciclo de vida de las orugas. Este simple hecho la convierte francamente en una científica natural, dispuesta a abandonar ciertas convenciones sociales, para dedicarse a la investigación. Esto es particularmente sorprendente, si recordamos que estamos hablando de una mujer que nació hace 375 años[8]. Renunciar a los compromisos sociales sigue siendo, hoy en día, un reto para millones de mujeres. Sin embargo, entre líneas podemos leer y escuchar la voz de una mujer fuerte, segura de sí misma, que tenía claro sus intereses y metas y se proponía mejorar sus ya extraordinarias habilidades artísticas, demostrando su empeño y convicción.

Aquí, podemos hacer una pausa para considerar una tendencia recurrente en los géneros biográficos, que ponen el acento en las cualidades extraordinarias de las mujeres y pasan por alto las injustas estructuras sociales. Esta predilección discursiva podría justificar la idea de que las mujeres ordinarias no están capacitadas para la investigación, estereotipo que refuerza la idea de que sólo personas geniales y fuera de serie hacen ciencia. Lo anterior no niega el hecho de que Merian fuera una mujer muy especial, pero su contexto, su experiencia personal y su sensibilidad le ofrecieron las condiciones para pintar y hacer investigación. Ella misma reconocía su situación, y quizá por ello, creó un taller para mujeres[9], demostrando con el ejemplo que la educación es invaluable.

8 En el año 2022 se cumplieron 375 años.

9 Heard, *Maria Merian's*, 12.

Figura 1
Histoire générale des insects de Suriname et de l'Eouope: Vol I, No. 55-Poivre d'inde. Maria Sibylla Merian (alemana, activa holandesa, 1647-1717). Grabado, pintado a mano. Museo de Arte de Cleveland, Obsequio de The Print Club de Cleveland en honor a Arnold M. Davis https://www.clevelandart.org/art/1955.320.

Es difícil imaginar que una niña de 13 años pudiera documentar las especies de mariposas y polillas de los jardines y parques de su ciudad natal[10]. Pero así fue, sus estudios y esbozos ocurrieron paralelamente a la investigación de otros naturalistas de la época, que hicieron contribuciones importantes al estudio de los insectos. Xavier Bellés[11] escribe para el *Boletín de Entomología Aragonesa* una serie de

10 Naomi Alderman, "Maria Merian, la alemana que descubrió la metamorfosis cuando tenía 13 años e hizo un trabajo único en Sudamérica". Serie "Science Stories". *BBC*, diciembre, 24, 2017. https://www.bbc.com/mundo/noticias-42429832 (Consultado el 20 de mayo de 2022).

11 Para revisar el portal, visite: http://sea-entomologia.org/Historia.htm.

notas cortas agrupadas bajo el título de "Precursores y fundadores de la Entomología. Del Renacimiento a Linneo"; en ellas, encontramos referencias a la vida y obra de ocho varones y una mujer que, según el autor, sentaron las bases de la entomología moderna, iniciando con la obra de Edward Wotton y terminando con la vida y obra de María Sibylla Merian.

Wotton fue un médico inglés, considerado fundador de la zoología por su obra, *De differentiis animalium*, publicada en 1552. Su esquema de clasificación fue retomado por Conrad Gesner, cuyos materiales inéditos pasaron a manos de Thomas Penny, quien durante 15 años investigó la historia natural de los insectos. A la muerte de Penny, sus notas pasaron a Thomas Moufet, quien continuó el trabajo hasta morir y pasar la estafeta a Theodore Mayerne; este último publicó la obra con el título de *Insectorum sive Minimorum Animalium Theatrum*, en 1634[12]. Otra obra importante fue *De animalibus insectis*, de Ulisse Aldrovandi, publicada en Bolonia en 1602 y constituye un volumen de su enciclopedia del mundo animal[13]. Otros impulsores del campo entomológico incluyen a John Ray, quien publicó *Historia Insectorum*. Él propuso la primera definición del concepto de especie, y aunque no pudo realizar dibujos y grabados en su obra, por falta de recursos económicos para contratar a un dibujante, su trabajo fue utilizado por Linneo para preparar sus *Systema Naturae*[14]. Ray, además, crio

12 Xavier Bellés, "Thomas Moufet (1553-1634) y la rocambolesca historia del *Teatro de los insectos*". *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 25 (1999), 10. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_25/B25-002-010.pdf (Consultado el 29 de mayo del 2022).

13 Xavier Bellés, "Ulisse Aldrovandi (1522-1605) y las bases de la entomología moderna". *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 25 (2000), 6. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_27/B27-002-006.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

14 Xavier Bellés, "John Ray (1627-1705) artífice del moderno concepto de especie". *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 33 (2003), 270. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_33/B33-035-270.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

"más de trescientas especies de lepidópteros"[15], lo mismo que Wotton, quien se cree que reprodujo "varias especies de lepidópteros y coleópteros para observar y anotar cuidadosamente detalles de la reproducción y metamorfosis"[16]. Este fue el caso también de Jan Godeart, quien

> [...] se dedicó a criar numerosas especies de insectos, sobre todo lepidópteros, con el fin de pintar los diferentes estadios de cada una y publicó en tres volúmenes Metamorphosis naturalis en 1662, 1667 y 1669 respectivamente. Además, este último, registró la duración de cada estadio, las plantas nutricias, la longevidad del adulto [entre otros tantos detalles][17].

Como ya se mencionó, María Sibylla Merian hizo lo propio con la pintura y la cría de insectos, pero fue hasta 1675 cuando su primer libro sobre flores vio la luz (*Blumenbuch* Vol. 1). Su segundo volumen apareció en 1977 (*Blumenbuch* Vol. 2) y un tercer volumen con el título de *Neues Blumenbuch* en 1680 (*Nuevo libro de las flores* Vol. 3). Sobre la metamorfosis apareció en el año 1679 bajo el título de *Der Raupen wunderbare Verwandlung und sonderbare Blumennahrung* (*La oruga, maravillosa transformación y extraña alimentación floral* Vol. 1), seguido en 1683 de un segundo volumen[18]. Si bien, la joven citó la obra de Godeart y Jan Swammerdam[19], respecto al proceso de metamorfosis,

---

15 *Idem.*

16 Xavier Bellés, "Edward Wotton (1492-1555), primer naturalista del Renacimiento". *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 31 (2002), 8. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_31/B31-002-008.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

17 Xavier Bellés, "Jan Goedart (1620-1668), de la pintura a la entomología". *Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 29 (2001), 124. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_29/B29-039-124.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

18 Carolina Martínez Pulido, "Maria Sibylla Merian, una valiente entomóloga". *Vidas científicas* (2014). https://mujeresconciencia.com/2014/10/22/maria-sybilla-merian-una-valiente-entomologa/ (Consultado el 29 de mayo de 2022).

19 Jan Swammerdam publicó *Historia insectorum generalis* en 1669 y también observó y documentó el proceso de metamorfosis.

ella misma corroboró los datos con sus propias observaciones y fue la primera en documentar la relación entre el insecto y su planta hospedera, por ello se le ha llamado "la primera ecóloga"[20]. La posibilidad de acceso a literatura especializada representó una gran oportunidad para la autoformación de Sibylla Merian que "creció entre imprentas y una vasta variedad de libros", gracias a que la editorial familiar publicaba libros de historia natural, entre ellos *Historia animalium* de John Jonston, cuyas ilustraciones fueron grabadas por sus medios hermanos[21]. De esto, Etheridge y Pieters[22] dicen que el volumen sobre insectos de Jonston llamó profundamente la atención de la niña, y ello contribuyó a sus observaciones posteriores. Este hecho permite apreciar, una vez más, la importancia del contexto socioeconómico en su desarrollo académico, es decir, el acceso al conocimiento científico de su época y a las formas de hacer ciencia de un grupo selecto de naturalistas.

No obstante, nuestra heroína siempre vivió en los márgenes. No sólo no tomó parte de la vida social de una dama de su rango, tampoco fue parte de la comunidad científica de su tiempo. En su lugar, se concentró en sus observaciones y en su labor de ilustración. No fue un alma solitaria, simplemente priorizaba su trabajo. Marcando su propia pauta, tomó decisiones inesperadas para su contexto histórico. Sorprendentemente, publicó bajo su nombre de soltera, mientras su esposo se encargó de preparar el material; trabajó dando clases de pintura a niñas, mientras vivió en Núremberg; cuidó de su familia hasta que decidió separarse; se unió a una comuna religiosa; se sostuvo económicamente de la venta de su obra; y decidió viajar sola al Nuevo

20 Heard, *Maria Merian's*, 14.

21 Kay Etheridge y Florence Pieters, "Maria Sibylla (1647-1717): Pioneering Naturalist, Artist, and Inspiration for Catesby". En *The Curious Mr. Catesby: A "Truly Ingenious" Naturalist Explores New Worlds*, editado por Charles Nelson y David Elliott (Athens: The University of Georgia Press, 2015), 41. (Consultado el 29 de mayo de 2022).

22 *Idem.*

Mundo, para realizar trabajo de campo como una verdadera ecóloga. Y a pesar de su éxito como artista y científica, su reconocimiento se diluyó con el tiempo. Sin embargo, un redescubrimiento de su legado vuelve a darnos la oportunidad de deleitarnos con su obra pictórica y de asombrarnos por sus aportes científicos.

Círculo creativo

Después de la muerte de su padre adoptivo, María Sibylla regresó a Fráncfort a cuidar a su madre, y cuatro años más tarde, se trasladó con ella y sus dos hijas a una comunidad labadista en Wieuwerd, Holanda. Allí inició sus estudios sobre la metamorfosis de anfibios[23].

Como resultado de la disolución de la comunidad en 1691, se mudó a Ámsterdam. Allí encontró una ciudad dinámica y cosmopolita, que le ofreció la oportunidad de visitar colecciones científicas privadas, jardines botánicos y departir con una comunidad intelectual abierta. Conoció a Caspar Commelin, botánico y curador del jardín de investigación *Hortus Medicus*, donde se cultivaban especies tropicales; también visitó el jardín de Agneta Block, con plantas exóticas, como la primera piña germinada de una semilla y colecciones de especies disecadas como las que había visto en el castillo de Waltha en Wieuwerd[24]. Además, trabó amistad con funcionarios públicos, médicos y comerciantes que tenían colecciones de plantas y animales. Estableció contacto con James Petiver, un apotecario inglés miembro de la Royal Society, famoso por sus estudios de botánica y entomología, quien la apoyaría de manera importante a su regreso de Surinam[25].

23 Heard, *Maria Merian's*, 14.

24 *Idem.*

25 *Ibid.*, 16, 25.

Allí, Merian decidió viajar al Nuevo Mundo, y para procurarse los fondos necesarios, puso manos a la obra. Heard[26] nos cuenta que anunció a los lectores del *Amsterdamsche Courant* que todo el contenido de su estudio, impresiones y placas de cobre se pondrían en venta. Con los recursos obtenidos y los permisos necesarios para el viaje, madre e hija menor se embarcaron en una travesía que duraría dos meses, con los enormes riesgos de cruzar océano[27].

En Surinam María y su hija Dorotea se establecieron en Paramaribo, allí documentaron las especies de los alrededores y pronto empezaron a hacer excursiones a la selva, guiadas por esclavos. En abril de 1700, antes de cumplir un año en el país, navegaron por el río La Providencia, hacia el asentamiento labadista de las hermanas Sommelsdijk y a la plantación de yuca (*M. esculenta*) de Abraham van Vredenburg[28]. En estos lugares, observó y pintó insectos y reptiles en relación con las plantas de su entorno. Recolectó distintos organismos e intentó criar otros. Desafortunadamente, para junio de 1701, cayó enferma y su malestar se acrecentaba con el calor. Ella y su hija regresaron a Holanda con un cargamento de plantas y animales vivos y muertos. Durante su viaje, la naturalista continuó trabajando y a su llegada a Holanda, inició la preparación de su siguiente publicación. Para entonces, mantenía una correspondencia con varios académicos y coleccionistas de Europa, a quienes les vendía especímenes que eran enviados por su hija mayor, Johanna, que radicaba en Surinam[29]. De esta manera, financió parte de la impresión de su libro *Metamorphosis insectorum Surinamensium*. Otra parte del recurso provino directamente de subscriptores que pagaron parte del costo de la publicación, con el fin de garantizar la obtención de su copia. Su creatividad para la

26 *Ibid*., 17.

27 *Ibid*., 18. La autora cuenta que un barco de evangélicos labadistas fue apoderado por piratas.

28 *Ibid*., 22.

29 *Ibid*., 25.

difusión es evidente en el anuncio que apareció en la revista científica más antigua del mundo *Philosophical Transactions* de la Royal Society[30], en la que se promocionaba como una "curiosa persona", autora de dos libros sobre insectos y que habiendo regresado de Surinam se preparaba para publicar una historia de los insectos en 60 cuadros, con descripciones y figuras en papel imperial, por la cantidad de 30 chelines[31]. La promoción, venta y entrega se realizó a través de James Petiver, su gran amigo.

El producto final fue, según Heard, "una impresionante combinación de habilidades artísticas y rigor científico"[32]. La belleza de las imágenes es complementada por la descripción de las cualidades de las plantas, y de los insectos que se ilustran. Algunos de sus dibujos representando insectos y plantas en escala real, son descritos por su colega el botánico Caspar Commelin[33]. El libro tuvo un éxito rotundo desde su publicación en 1705, cimentando su reputación como una gran naturalista y artista[34].

---

30 "That Curious Person *Madam Maria Sybilla Merian*, who hath already published two Volums in *Quarto*, concerning such *Insects* and their several changes, which she had observed in *Germany* and *Holland* with their *lively Figures*; being lately returned from *Surinam* in the *West Indies*, doth now propose to publish a *Curious History* of all those *Insects*, and their transmutations that she hath there observed, which are many and very rare, with their *Description* and *Figures* in large *Folio* on *Imperial Paper*, containing *60 Tables*, curiously performed from her own Designs and Paintings. These she proposes at thirty shillings a *Volume, viz.* ten (*sic*) shillings in hand, and ten more at the receipt of one Moity or 30 Tables, and the rest to be delivered on the third payment. Such Persons as are willing to Subscribe for a work of this Nature (which for its Curiosity and Performance very well deserves publick Encouragement) She desires the first Payment may be speedily made to James Petiver Apothecary in *Aldersgate street, London*, to whom she hath sent several Tables, and some Colours, to shew their Curiosity, and how admirably they are engraved, which may be seen by any that desire it. The work is in great forwardness, and highly approved of by all that see it". *Ibid.*, 25-26.

31 *Ibid.*, 26.

32 *Idem.*

33 *Ibid.*, 28.

34 *Ibid.*, 29.

Posteriormente, siguió trabajando e ilustró un libro de especies marítimas. Continuó vendiendo especímenes de Surinam; además, vendía materiales de pintura, daba clases, preparaba pócimas de plantas y pintaba por encargo. Algunos autores sospechan que su situación económica era precaria, así como su salud. En 1715, María Sibylla Merian sufrió un ataque de apoplejía que la dejó en silla de ruedas. Falleció un 13 de enero de 1717.

Afortunada exclusión

Es difícil comprender la asombrosa vida de M. S. Merian. Quizá podría ayudar si recordamos que en aquel tiempo no se les permitía a las niñas ser aprendices en el gremio de pintores, y en algunos sitios estaba prohibido que las mujeres vendieran sus pinturas[35]. También es bien sabido que el orden establecido se imponía a la fuerza y la amenaza de cometer herejía o ser acusada de bruja era real. Sin embargo, es evidente que ella logró lo que se proponía. ¿Fue fácil? ¿Es fácil para las mujeres de hoy? ¿Hemos superado el estigma y la persecución? ¿Hemos logrado la equidad y la justicia? Me temo que no.

Hace unos meses, se promocionó por correo electrónico un curso de educación continua para docentes titulado "La perspectiva de género en la práctica docente". En él, las facilitadoras se proponían realizar un análisis de las "bases científicas" de la perspectiva de género. Una hora más tarde, un investigador varón escribió un correo cargado de sarcasmo en el que agradecía la invitación al curso, pero como no tenía tiempo de asistir, solicitaba "literatura científica en la que se basa el contenido del curso, o mejor aún un libro de texto del curso con las 'bases científicas (pedagógicas, psicológicas y sociológicas) de la

35 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 41.

perspectiva de género en la práctica docente"[36]. El tono cuestionaba la validez científica del enfoque de género, y asumía que los objetos de conocimiento científico están contenidos dentro de ciertas fronteras, que excluyen los procesos sociales. La prepotente autoridad del interlocutor olvidó que la ciencia es un producto cultural humano y es un objeto de conocimiento y de investigación. Por lo que es necesario cuestionar las bases de la ciencia misma, así como sus objetos de estudio. Por esta razón, la epistemología se centra en el estudio respecto a lo que se puede conocer, quién puede conocer, cómo se puede conocer, qué distingue las distintas formas de conocimiento, qué es un conocimiento verdadero, entre otras tantas cosas. En este tenor, la epistemología feminista aborda:

> [...] la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar. Identifica las concepciones dominantes y las prácticas de atribución, adquisición y justificación del conocimiento que sistemáticamente ponen en desventaja a las mujeres porque se les excluye de la investigación, se les niega que tengan autoridad epistémica, se denigran los estilos y modos cognitivos femeninos de conocimiento, se producen teorías de las mujeres que las representan como inferiores o desviadas con respecto al modelo masculino, se producen teorías de fenómenos sociales que invisibilizan las actividades y los intereses de las mujeres o a las relaciones desiguales de poder genéricas y se produce conocimiento científico y tecnológico que refuerza y reproduce jerarquías de género[37].

Cuestionar la ciencia y sus prejuicios es un acto de congruencia teórica-metodológica. Para esta crítica Norma Blázquez[38] considera que los temas centrales de la epistemología feminista incluyen: 1) la

36 Comunicación personal, correo electrónico, 31 de marzo de 2022.

37 Norma Blázquez, "Epistemología feminista: temas centrales", en *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, editado por Norma Blázquez G., Fátima Flores P. y Maribel Ríos E. (México D. F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010) 22.

38 *Ibid.*, 23.

crítica a los marcos de interpretación de la observación, 2) la influencia de roles y valores sociales y políticos en la investigación, 3) los ideales de objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad, y 4) la reformulación de las estructuras de autoridad epistémica.

Hablar de los marcos de interpretación de la observación nos obliga a preguntar: ¿Quién observa?, ¿Quién interpreta? y ¿Desde qué punto de vista se observa? Para ello, tenemos que conocer la o el sujeto epistémico que percibe, discierne y juzga lo que será un objeto de conocimiento (episteme), cómo se constituye teóricamente ese objeto, cómo se debería estudiar (metodología) y qué técnicas se deberían emplear (método). Si Sibylla observaba orugas, lo hacía desde un punto de vista distinto al de Jan Goedaert, aun cuando ambos compartían la pasión por los insectos y el genio artístico. Algo distinguió su obra de la de Goedaert, y la separó también de la de todos los naturalistas de su época. ¿Qué fue? Y más interesante aún, ¿por qué fue así? ¿Qué veía ella que no veían los demás y por qué lo veía? ¿Es posible que su condición de mujer influyera en su mirada? Claro que no es sólo posible, sino muy probable. Verbigracia, tenía muy clara la importancia de la nutrición, tan clara, que en el título de su segundo libro incluye la palabra alimentación[39]. Uno se podría imaginar que todos los naturalistas que criaron orugas tuvieron que identificar la planta adecuada para su desarrollo, el mismo Goedaert[40] hizo anotaciones respecto a la alimentación de sus orugas, pero a la hora de registrar gráficamente las especies, obvió la relación del insecto con la planta hospedera. ¿Por qué dibujar únicamente el insecto, como si viviera en el vacío? La pregunta traspasa la exploración que se puede hacer en este capítulo, pero una posibilidad debería considerar que la búsqueda de la objetividad, desde la perspectiva masculina, opta por recortar la mayor cantidad de

39 *Der Raupen wunderbare Verwandlung und sonderbare Blumennahrung*.

40 Kay Etheridge, "Maria Sibylla Merian: The First Ecologist?", en *Women and Science: Figures and Representations-17^{h} century to present*, ed. Donna Spalding Andréolle and Véronique Molinari (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011), 41.

factores externos que pueden "distraer" de la observación e intenta realizar una descripción exacta del objeto de estudio. La subjetividad y las particularidades son sospechosas en la ciencia patriarcal y se evitan a toda costa. Estos valores son considerados cualidades que se asocian a un punto de vista masculino, contrario a las cualidades femeninas que priorizan las relaciones. Es decir, la visión masculina tiende a establecer dicotomías excluyentes y jerárquicas que priorizan unos aspectos y anulan otros, ignorando, en consecuencia, las relaciones complejas de la realidad[41]. Ajena a esa lógica científica y experimentando la vida en un cuerpo capaz de nutrir a otros y que, además, por su género estaba obligada culturalmente a cuidar y alimentar, tenía muy presente que no hay vida sin relación nutricia, sin la interacción planta-insecto. Podría decirse entonces, sin caer en determinismos biológicos y más bien desde una perspectiva cultural, que su punto de vista, a partir de su condición de ser mujer y artista, posiblemente favoreció su capacidad de identificar y valorar las relaciones interespecíficas[42].

Las observaciones de Sibylla son más amplias e interesantes que las típicas descripciones de su tiempo. En su libro sobre la metamorfosis, describe a las palomillas y las mariposas en las hojas de las que se alimentan y anota las fechas de pupación y emergencia de los adultos; asimismo, en su viaje a Surinam, amplía la descripción de la flora pensando en un público europeo que no conocía plantas como la piña o el plátano, describiendo no sólo su crecimiento, pero también el sabor y la textura, además de los usos medicinales[43].

---

41 Aunque aquí no faltará quién sintiéndose muy ofendido nos recordará la Teoría General de Sistemas de Ludwig von Bertalanffy, olvidando a su vez la complejidad humana e ignorando la desafortunada posición ideológica del autor respecto al nacionalsocialismo, como si eso no tuviera importancia científica. Ejemplo perfecto de fragmentación del conocimiento.

42 Por interespecíficas se refiere a las relaciones entre distintas especies en un ecosistema.

43 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 48.

En este sentido, también se podría decir que los valores sociales y políticos indiscutiblemente juegan un papel en el sujeto epistémico que cuestiona el ¿Por qué? ¿Para quién? y ¿Para qué? Preguntas que manifiestan la relación entre los valores, la epistemología y la ética. De tal suerte que, lo que se ha decidido investigar, las razones para ello y las técnicas empleadas, no escapan a las creencias y los valores.

Su decisión de viajar a Surinam para dibujar y estudiar a los insectos en su hábitat, vuelve a ilustrar su determinación para comprender la vida en sus relaciones. Son atisbos de una visión protosistémica que tendría que esperar aproximadamente 170 años[44], para que la ecología apareciera como una rama de la biología que estudia las relaciones de los seres vivos con su ambiente. Ella tenía muy presente la importancia de la observación *in situ* para la indagación del organismo y sus interacciones. Contrario a la lógica masculina que descontextualizaba y fragmentaba.

También, en su propuesta interdisciplinaria, encontró un balance entre lo objetivo y lo subjetivo. Ciencia y arte se fusionaron para crear una bella ciencia. La objetividad en el detalle de sus pinturas presenta los vínculos entre el huésped y el hospedador y se combina con el arreglo de las imágenes, que expresan su subjetividad. Armando composiciones en placas de cobre que sobreponía y modificaba, siempre presentaba las interacciones. Pintó una imagen en la que una araña gigante devora un colibrí, mientras otras arañas de distintas especies y hormigas de diferentes tamaños forrajean alrededor. La composición manifiesta la cualidad subjetiva, que, a su vez, enmarca el tema de la diversidad de especies y el concepto de redes tróficas. Según Kay Etheridge y Florence Pieters[45] el texto que acompaña esta pintura ofrece información no sólo sobre las arañas y el colibrí, sino que también describe a las hormigas soldados y a las hormigas cortadoras de hojas,

44 Concepto acuñado por Ernst Haeckle en 1869.

45 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 49.

capaces de defoliar un árbol en una noche. La información que presenta proviene de su observación y de fuentes directas de pobladores locales. El cuadro también combina la visión científica-objetiva, con la mirada de la artista-subjetiva, integrándolas bellamente.

Si la imagen descrita es capaz de representar la riqueza y diversidad de la vida en el trópico, detrás de la imagen, también se esconde una importante discusión sobre la autoridad epistémica y la diversidad de voces que comparten sus saberes respecto a la flora y fauna de la región. La autoridad epistémica hace referencia al agente que se encuentra en la "posición epistémica privilegiada", y cuyos hallazgos científicos pueden ser o no aceptados por la comunidad científica, dependiendo de su estatus, género, edad, etnicidad, clase y otros factores. Normalmente, la autoridad epistémica es androcéntrica, etnocéntrica, racista, sexista, clasista y especista. No obstante, la obra de Merian fue reconocida ampliamente. Se podría decir que poseyó autoridad epistémica durante su vida, a pesar de ser mujer. Pero en algún momento de la historia, sus aportes fueron olvidados y su obra sufrió un desprestigio, que algunas historiadoras han atribuido a su género[46].

Al respecto, la epistemología feminista, específicamente la Teoría del Punto de Vista[47], considera que las personas excluidas del quehacer científico, como las mujeres, detentan una posición epistémica privilegiada, aunque no sean reconocidas con autoridad. Esto, porque las experiencias de su condición marginal les permiten interpelar e interpretar la realidad desde otras perspectivas, que la ciencia hegemónica no se puede imaginar[48]. De allí que la voz de esta mujer científica pueda captar y valorar la importancia de la alimentación, frente a un

46 *Ibid.*, 55. No se puede negar que también influyó la incorporación de una imagen de una "rana-pez" que fue incluida por Albert Seba (1665-1736) en la edición posterior a la muerte de Merian.

47 *Standpoint Analysis* en inglés.

48 Blázquez, "Epistemología feminista", 30.

otro que no se preocupa por la comida o por la cena. Asimismo, Kay Etheridge y Florence Pieters[49] comentan que mucha de la información que María Merian documentó sobre el uso de las plantas, la obtuvo en conversaciones con las y los esclavos de las plantaciones o de los y las indígenas que le ayudaban en la recolección de las muestras. Las mismas autoras nos comparten que "con frecuencia reconocía el papel de los esclavos y 'sus indios'"[50]. En una ocasión, María anotó en su bitácora que la planta que deseaba estudiar había sido "desenterrada de raíz, traída a mi casa por mi indio y plantada"[51], la cita no escapa a la crítica que merece referirse a otro ser humano como propiedad, claramente es racista y ofensiva en el contexto actual, pero considerando que fue escrita hace siglo y medio, lo extraño es imaginarse a una mujer europea compartiendo con indígenas y esclavos en medio de la selva tropical. Extraño también, la multicitada referencia en la que reconoce las horrendas condiciones de esclavitud que llevaban a las mujeres africanas a abortar a sus bebés para salvarlos de su misma suerte[52]. Es evidente que, para ella, las personas nativas y las esclavas poseían autoridad epistémica, más que por su marginalidad, por su contacto directo con el ecosistema.

Tampoco se puede negar que, como europea de su época, su investigación se subsume en las metas coloniales holandesas, en un momento histórico, en el que el mundo y cuanto había en él se repartía entre los grandes imperios, incluyendo personas, plantas y

49 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 48. "Much of the information on the uses of plants was obtained from slaves on the sugar plantations where she had stayed or from indigenous people who had helped her collect specimens". Etheridge, 48.

50 *Ibid.*, 49.

51 *Idem.* "[…] writing in one entry that a plant she wished to study had been 'dug up by the roots by my Indian and brought back to my house and planted'".

52 Lizabeth Paravisini-Gebert, "Maria Sibylla Merian: The Dawn of Field Ecology in the Forest of Suriname, 1699-1701". *Review Literature and Arts of the Americas* 41, no. 1 (2012) 16. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08905762.2012.670450 (Consultado el 29 de mayo de 2022).

animales[53]. En este contexto histórico, político y económico, Paravisini-Gebert[54] explica que Merian ocupó un lugar "liminal"[55] en la sociedad surinamés. La describe viviendo entre las plantaciones y el bosque, criticando a los dueños de la tierra por su "obsesión" por ampliar sus plantaciones de azúcar, a costa de la destrucción del bosque. Su posición liminal le ofreció el privilegio epistémico de la marginalidad, que, a su vez, le permitió darse cuenta del impacto de la deforestación causada por la apertura de la frontera agrícola y el uso de leña para los molinos. Por lo que denunció el impacto del monocultivo en la biodiversidad de la región, y la convierte en una precursora del movimiento ambiental[56]. Sin embargo, las contradicciones son inevitables, y a su regreso a Europa, se dedicó a vender a naturalistas y coleccionistas privados especímenes vivos y disecados del Nuevo Mundo, incurriendo en lo que hoy llamaríamos, tráfico de especies.

Hermoso legado

Antes de su partida a Surinam, María empezó a sistematizar sus dibujos y anotaciones en un cuaderno en el que registró sus observacio-

53 *Ibid*., 13. A este respecto, Paravisini-Gebert cita el libro de Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, en el que explica que en tiempo de Merian, Surinam era parte de la Zona de Biocontacto de las Indias Occidentales en la que los gambusinos buscaban nuevas plantas y animales con valor comercial y médico. En este contexto, el trabajo de Merian estaba claramente vinculado a los intereses "proto-imperiales", pero a pesar de todo ello, María Merian desaprobaba la clase hacendada y, según las autoras, su posición se puede confirmar en el subtexto de sus comentarios en su libro *Metamorfosis de los insectos de Surinam*.

54 *Ibid*., 12. "Merian occupied a liminal social space that marked her understanding of the world she negotiated (sometimes awkwardly) for two years. She lived literally between plantation and forest, openly critical of the planters' obsession with sugar yet facing the physical difficulties of penetrating the dense forests that contained many more species of insects and plants than she could readily comprehend".

55 Se refiere a la zona límite o frontera.

56 Paravisini-Gebert, "Maria Sibylla Merian", 14.

nes de la metamorfosis, la conducta de los insectos y sus interacciones. Muchas de estas reflexiones no se incluyeron en los libros que publicó[57]. Sin embargo, a su muerte estas anotaciones, dibujos y hallazgos encontraron su camino a la Academia Rusa de las Ciencias en San Petersburgo. Existen distintas versiones sobre la forma en la que dicho cuaderno llegó a Rusia, una de ellas es que su hija Dorotea fue contratada por Pedro el Grande[58]. Otra versión cuenta que a su muerte, su cuaderno fue vendido a Robert Erskine, un médico escocés en la corte del zar Pedro el Grande, quien además compró más de trescientas acuarelas en vitela, y fue hasta después que su hija Dorotea y su segundo esposo Georg Gsell se integraron a la corte del zar[59]. Otras pinturas pasaron por las colecciones del famoso médico Richard Mead y el botánico John Hill, antes de ser adquiridas por el rey Jorge III de Inglaterra para su biblioteca científica, la actual Biblioteca Real del Castillo de Windsor[60].

Etheridge y Pieters[61] consideran que *Metamorfosis de los insectos de Surinam* cambió la forma en la que el mundo natural se percibía y se mostraba, por ello, su legado fue importante para muchos naturalistas incluyendo a Mark Catesby, famoso por su estudio de la flora y fauna del Nuevo Mundo, particularmente de Norteamérica, y fue grandemente influido por la obra de Merian[62]. Las autoras observan que mientras que en Alemania ella es recordada como una de las primeras mujeres artistas de renombre, en Holanda es considerada una

57 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 46.

58 Heard, *Maria Merian's*, 28.

59 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 47.

60 Heard, *Maria Merian's*, 28.

61 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 55.

62 *Ibid.*, *53*. Las autoras dicen que los dibujos de Catesby en *Historia de Carolina* reproducen el mismo formato de la Metamorphosis de Merian, sus composiciones se estructuran de manera muy parecida a las de María Merian.

de las primeras científicas. La integración entre arte y ciencia se prefigura en el lema de la Sociedad Zoológica de Ámsterdam, que disuelve la dicotomía con la frase "*Natura artis magistra*", la "Naturaleza es la maestra de las artes y las ciencias"[63]. Sibylla admiró a la naturaleza y fue maestra de ambas: las artes y las ciencias.

Figura 2
Museo de Arte de Cleveland. *Convolvulus and Metamorphosis of the Convolvulus Hawk Moth*, c. 1670-83. Maria Sibylla Merian (alemana, activa holandesa, 1647-1717). Acuarela con toques de acuarela opaca sobre tiza negra o grafito sobre papel vitela; hoja: 29 x 37.2 cm (11 7/16 x 14 5/8 in.). Museo de Arte de Cleveland, John L. Severance Fund 2019.9 https://www.clevelandart.org/art/2019.9

Dibujó, pintó y editó su obra de manera exquisita. La edición de lujo a color en vitela con sujetos pintados a escala real y coloreados a mano se convirtió en un tesoro para los coleccionistas de arte y en

63 Heard, 39.

una valiosa fuente de información para los naturalistas[64]. Fue reconocida por un amplio sector de la sociedad. Seis años después de su fallecimiento, en agosto de 1711, la revista *Memorias de la Literatura*, en su sección sobre el estado del aprendizaje, reconocía y felicitaba la labor de la "Sra. Merian"[65]. Jean-Jacques Rousseau preparó notas sobre su vida para un libro sobre mujeres ilustres que preparaba Madame Dupin[66]. Su trabajo también fue consultado y citado 130 veces por Carl Linneo en su obra *Systema Naturae* publicada en 1735[67]. Según Heard, influyó a los naturalistas estadounidenses William Bartram (1739-1823), John James Audubon (1785-1851), entre muchos otros[68]. Se podría decir que su *Metamorfosis* es uno de los libros más influyentes de la historia natural.

No cabe duda que la vida y obra de M. S. Merian ilustra la posición radical de la epistemología feminista, que considera que las mujeres no sólo pueden hacer ciencia, sino que pueden contribuir a su desarrollo y transformación. Ella hizo contribuciones en ambos sentidos. No sólo describió más de 250 especies de insectos[69], describió el proceso de metamorfosis en insectos y anfibios, y también aportó una mirada distinta, integral y compleja de las relaciones entre los seres vivos y su entorno. Desmitificó la creencia en la generación espontánea y sustentó la biogénesis, ilustrando el proceso de reproducción de las mariposas, desde la producción de huevos, las larvas, la pupa y la metamorfosis. Además, escribió sobre la conducta animal y la locomoción de las larvas y adultos y se adelantó a su tiempo, vinculando factores ambientales a la abundancia, preferencia y conducta

64 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 35.

65 Heard, *Maria Merian's*, 27.

66 *Ibid.*, 28.

67 *Ibid.*, 31.

68 Etheridge y Pieters, "Maria Sibylla", 56.

69 *Ibid.*, 47.

en la alimentación[70]. Igualmente sentó las bases de una nueva rama de la biología, conocida como ecología, dando énfasis a las interacciones. La trascendencia de esta aportación no es pequeña, particularmente cuando consideramos que la crisis civilizatoria y su manifestación ambiental resultan en buena medida de la fragmentación del conocimiento, que ignora las relaciones biológicas, temporales y espaciales. Creer conocer un fenómeno o un organismo sin sus relaciones ha llevado a tomar decisiones que destruyen la vida misma. La falla teórica-metodológica se combina con la arrogancia, y resulta en lo que se ha llamado la sexta extinción masiva, amenazando un millón de especies vegetales y animales según un informe de la Organización de las Naciones Unidas sobre el estado de la biodiversidad del planeta publicado en el año 2019[71].

Entre los naturalistas, su figura sobresale en todos los sentidos. Bellés (2004) la llama "una mujer realmente extraordinaria". Sus aportes no se circunscriben a la entomología. Y en cuanto a sus aportes metodológicos, la descripción de las interacciones entre las plantas e insectos sienta las bases de la ecología, además de explorar temas que hoy llamaríamos de sustentabilidad. Al mismo tiempo, innovó en la pintura, inventando una técnica para fijar los colores en tela de seda. Todo ello con la intención de documentar, en todo su esplendor, una cantidad ingente de especies en el Viejo y Nuevo Continente. Su condición de mujer sustenta sus logros. Pensemos en una madre soltera que, con dos hijas, tiene que trabajar para salir adelante, que se inventa qué hacer, qué vender y cómo seguir estudiando, de noche o el fin de semana, para hacer lo que le gusta y apasiona. Esta es sin duda la experiencia de muchas mujeres. Así, María Sibylla Merian lo hizo todo

70 Etheridge, "Maria Sibylla Merian: The First Ecologist?", 47.

71 Matt McGrath, "Un millón de especies amenazadas: el preocupante informe de la ONU sobre el impacto del ser humano en el planeta". BBC News Mundo, mayo 6, 2019. https://www.bbc.com/mundo/noticias-48176068.

y lo logró con fortaleza y belleza. Que su legado nos siga inspirando, que nos invite a seguir luchando por una sociedad más justa y equitativa en todos los campos del conocimiento, y que nos impulse su amor por los seres incomprendidos y menospreciados.

Referencias

Alderman, Naomi. "Maria Merian, la alemana que descubrió la metamorfosis cuando tenía 13 años e hizo un trabajo único en Sudamérica". Serie "Science Stories". *BBC*, diciembre, 24, 2017. https://www.bbc.com/mundo/noticias-42429832 (Consultado el 20 de mayo de 2022).

Etheridge, Kay. "Maria Sibylla Merian: The First Ecologist?". En *Women and Science: Figures and Representations-17th century to present*, ed. Donna Spalding Andréolle and Véronique Molinari, 31-61. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

_____y Florence Pieters. "Maria Sibylla (1647-1717): Pioneering Naturalist, Artist, and Inspiration for Catesby". En *The Curious Mr. Catesby: A "Truly Ingenious" Naturalist Explores New Worlds*, editado por Charles Nelson y David Elliott, 39-59. Athens: The University of Georgia Press, 2015 (Consultado el 29 de mayo de 2022).

Bellés, Xavier. "Thomas Moufet (1553-1604) y la rocambolesca historia del *Teatro de los insectos*". *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 25 (1999), 10. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_25/B25-002-010.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

_____"Ulisse Aldrovandi (1522-1605) y las bases de la entomología moderna". *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 25 (2000), 6. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_27/B27-002-006.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

_____"Jan Goedart (1620-1668), de la pintura a la entomología". *Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 29 (2001), 124. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_29/B29-039-124.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

_____"Edward Wotton (1492-1555), primer naturalista del Renacimiento". *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 31 (2002), 8. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_31/B31-002-008.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

_____"John Ray (1627-1705) artífice del moderno concepto de especie". *Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 33 (2003), 270. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_33/B33-035-270.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

_____"María Sibylla Merian (1647-1717) o la fascinación por pintar insectos". *Sociedad Entomológica Aragonesa*, no. 34 (2004), 274. http://sea-entomologia.org/PDF/BOLETIN_34/B34-060-274.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2022).

Blázquez, Norma. "Epistemología feminista: temas centrales". En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, editado por Norma Blázquez G., Fátima Flores P. y Maribel Ríos E., 21-38. México D. F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Heard, Kate. *Maria Merian's Butterflies*. London: Royal Collection Trust, 2016.

Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad. *Directorio*. https://www.iies.unam.mx/directorio/investigadores/.

Maffia, Diana. "Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 12, no. 28 (2007). http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100005 (Consultado el 29 de mayo de 2022).

Martínez Pulido, Carolina. "Maria Sibylla Merian, una valiente entomóloga". *Vidas científicas* (2014). https://mujeresconciencia.com/2014/10/22/maria-sybilla-merian-una-valiente-entomologa/ (Consultado el 29 de mayo de 2022).

McGrath, Matt. "Un millón de especies amenazadas: el preocupante informe de la ONU sobre el impacto del ser humano en el planeta". BBC News Mundo, mayo 6, 2019. https://www.bbc.com/mundo/noticias-48176068 (Consultado el 30 de mayo de 2022).

Museo de Arte de Cleveland. *Convolvulus and Metamorphosis of the Convolvulus Hawk Moth*, c. 1670-83. Maria Sibylla Merian (alemana, activa holandesa, 1647-1717). Acuarela con toques de acuarela opaca sobre tiza negra o grafito sobre papel vitela; hoja: 29 x 37.2 cm (11 7/16 x 14 5/8 in.). Museo de Arte de Cleveland, John L. Severance Fund 2019.9 https://www.clevelandart.org/art/2019.9 (Consultado el 22 de junio de 2022).

_____*Histoire générale des insects de Suriname et de l'Eouope: Vol I, No. 55-Poivre d'inde*. Maria Sibylla Merian (alemana, activa holandesa, 1647-1717). Grabado, pintado a mano. Museo de Arte de Cleveland, Obsequio de The Print Club de Cleveland en honor a Arnold M. Davis https://www.clevelandart.org/art/1955.320 (Consultado el 22 de junio de 2022).

Paravisini-Gebert, Lizabeth. "Maria Sibylla Merian: The Dawn of Field Ecology in the Forests of Suriname, 1699-1701". *Review Literature and Arts of the Americas* 41, no. 1 (2012). https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08905762.2012.670450 (Consultado el 29 de mayo de 2022).

Salmerón Jiménez, María Angélica. "Distintas y distantes. Anna Maria Sibylla Merian: La ciencia de una artista". *Revista de Divulgación Científica*

de la Universidad Veracruzana. XXIV, no. 2 (2011). https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol24num2/articulos/sibylla/ (Consultado el 29 de mayo de 2022).

Tendencias de género. *Población estudiantil*. https://tendencias.cieg.unam.mx/brecha_estudiantil.html.

Tourney, Garfield. "The Physician and Witchcraft in Restoration England". *Medical history*, 16 (1972), 143-155.

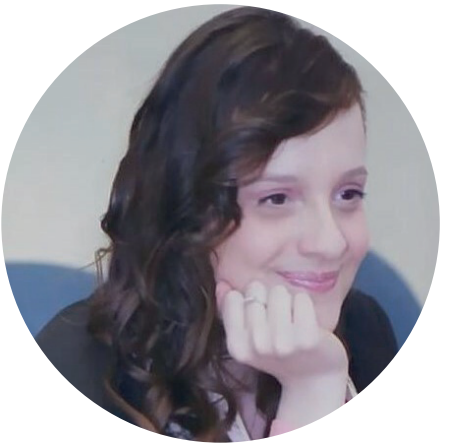
CULTURA, EDUCACIÓN Y MAGISTERIO EN LA ESCRITURA Y LECTURA DE **MUJERES DOCTAS** DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

LAS AUTORAS Y EL AUTOR

ANNA FORMENTÍ SABATER

Licenciada en Filosofía el año 2003 y apasionada de la filosofía desde entonces, empecé a colaborar al año siguiente con el Seminario Internacional de Filosofía María Zambrano, en la Universidad de Barcelona, colaboración que duró hasta el año 2010. Durante este periodo publiqué varios artículos académicos sobre María Zambrano, a la par que me formaba en la especialidad de Asesoramiento Filosófico. En el año 2005 decido profesionalizarme en esta especialidad y me voy a Roma para hacer el primer Máster en Asesoramiento Filosófico, pionero en Italia, al que le seguirá, en 2008 y en Roma también, un posgrado de especialización en Logoanálisis existencial. A partir de entonces, compaginaré los estudios de investigación filosófica, con la práctica del asesoramiento filosófico. En el 2012 me establezco definitivamente en Barcelona y obtengo el diploma de Suficiencia Investigadora, con el Máster "Ciudadanía y Derechos Humanos", de la Universidad de Barcelona. En 2017 retomo el programa de Doctorado, pero queda inacabado a causa de la pandemia por COVID-19.

Actualmente, compagino mi trabajo actual como consultora editorial, con mi pasión por la investigación filosófica y mi especialidad en Asesoramiento Filosófico, ofreciendo orientación a las personas, desde mi sitio web "Espacio Lutròpia. Consulta de asesoramiento filosófico y filosofía aplicada a la vida", www.filosofiaaplicada.com.



VERÓNICA TARTABINI

Verónica Tartabini está desarrollando, en la Universidad Autónoma de Madrid, un proyecto de Doctorado Internacional con un contrato FPI sobre "La recepción filosófica de la mística carmelitana española del siglo XVI en Italia", dirigido por José Luis Mora García (UAM) y Lucia Parente (Università degli Studi dell'Aquila).

Es docente de Historia del Pensamiento Español e Iberoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM. Ha formado parte del Proyecto de investigación *Narrativas en transición: filosofía, literatura y ciencias sociales hacia la construcción de un Estado democrático*, dirigido por Elena Trapanese. Asimismo, participa en el Proyecto *Reflexiones filosóficas España-México: La justicia y sus prácticas contemporáneas*, dirigido por Raúl Alcalá Campos (UNAM). Ha dado ponencias en seminarios y congresos internacionales. Entre sus publicaciones: "Verso un sapere sul sacro: dal misticismo spagnolo alla ragione poetica", en *Monográfico sobre María Zambrano*, *Bajo Palabra*. Revista de Filosofía, e-ISSN: 1887-505X, Print ISSN: 1576-3935, pp. 251-272.

Anteriormente, obtuvo el Grado y la Maestría en Filosofía en la Università degli Studi di Roma Tre con dos tesis sobre María Zambrano. En el 2018 pudo desempeñar unas prácticas de bibliotecaria en la Real Academia de España en Roma que abrieron su actividad de investigación entre Italia y España.

MANUEL LÓPEZ FORJAS

Manuel López Forjas (Córdoba, Veracruz, 1991) es Profesor Honorario del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM. Doctor en Estudios Hispánicos por esta universidad, donde trabajó con un contrato predoctoral FPI-UAM bajo la dirección del Profesor Fernando Hermida, con quien ha compartido la asignatura de "Historia del pensamiento español e iberoamericano" en el Grado de Filosofía. También ha colaborado con la asignatura de "Educar para la igualdad y la ciudadanía" con la Profesora Marta Nogueroles, en la Facultad de Formación del Profesorado y Educación. Sus líneas de investigación giran en torno al pensamiento político español de los siglos XIX y XX. Tiene un nombramiento del Gobierno de México como Candidato a Investigador Nacional, por el Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (2020-2022).

CÓDIGO ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2797-1515

DENISE DUPONT

Denise DuPont es catedrática de literatura española en Southern Methodist University en Dallas, USA. Se especializa en la literatura y cultura de España, segunda mitad del XIX y primeras décadas del XX, y ha publicado tres libros sobre ese período. Su investigación actual se centra en la teología, la mística, el feminismo y la llamada universal a la santidad. Está escribiendo un libro sobre la santidad en la Edad de Plata, concretamente sobre las redes de mujeres religiosas y laicas que lideraron la revolución mística internacional de esa época.

ELENA TRAPANESE

Es profesora del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus investigaciones se centran en el estudio de las relaciones entre filosofía, literatura y ciencias sociales, con particular atención al mundo iberoamericano, al exilio español de 1939 y al diálogo cultural entre España, Italia y México. Es autora de numerosos artículos y de dos monografías sobre el pensamiento de María Zambrano. Sus últimas publicaciones están orientadas a la recuperación de figuras femeninas de la tradición española y mexicana, como Rosa Chacel, Malintzin, Sor Juana Inés de la Cruz y Remedios Varo.

ROSA NÚÑEZ PACHECO

Docente principal del Departamento Académico de Literatura y Lingüística de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (UNSA), Perú. Docente investigadora RENACYT. Doctora en Ciencias Sociales y Magíster en Literatura con mención en Análisis de Discurso por la UNSA. Investigadora principal de proyectos financiados por UNSA Investiga. Ha publicado libros y artículos en revistas internacionales. Sus principales líneas de investigación son literatura comparada, ensayo latinoamericano y literatura de viajes.

MARIANNÉ NÚÑEZ NÚÑEZ

Máster en Derecho Animal y Sociedad en la Universidad Autónoma de Barcelona, con un trabajo de fin de Máster sobre el tratamiento de los animales en el mundo andino prehispánico y colonial. Abogada por la Universidad Católica Santa María de Arequipa. Actualmente estudia una maestría en Gestión Pública y Políticas Públicas en la Universidad Católica San Pablo; asimismo es estudiante de Literatura y Lingüística en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, con líneas de investigación en ecocrítica y *animal studies*.

MARTA NOGUEROLES JOVÉ

Es profesora del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Forma parte del Instituto DEMOSPAZ (Instituto de Derechos Humanos, Democracia, Cultura de Paz y No Violencia) y de la Cátedra UNESCO Educación para la Justicia Social. Especialista en el pensamiento filosófico de la España de la transición democrática, sus intereses principales son el pensamiento español contemporáneo (en particular el pensamiento de las mujeres) y la filosofía de la educación. Además de publicaciones en revistas especializadas, es autora del libro *Fernando Savater. Biografía intelectual de un "joven filósofo"* (2013), editora de *Nuevos diálogos de pensamiento crítico* (2015) y coordinadora, junto con Juana Sánchez-Gey, del *Diccionario de Pensadoras Españolas Contemporáneas. Siglos XIX y XX* (2020).

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6476-3811.

FERNANDA NAYELI TENA JACOBO

Es licenciada en filosofía por parte de la Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" de la UMSNH. En 2020 comenzó a desarrollar un trabajo de investigación titulado: "Ser mujer y ser mexicana: una mirada al tema de la condición femenina en los ensayos de Rosario Castellanos", en el que realiza un estudio acerca de del problema de la condición femenina en México, a través de la obra ensayística de la escritora mexicana. Ha publicado en la revista estudiantil del colectivo "Malas estudiantes" y en el libro "Filósofas y pedagogas". Desarrolla trabajo de investigación sobre los documentos de Sor Juana Inés de la Cruz y sus interlocutores. Sus principales trabajos e intereses van desde el estudio de historia de la filosofía, filosofía para niños, niñas y adolescentes, filosofía feminista, y la obra de Rosario Castellanos.

CLAUDIA LAVIÉ

Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Magister en Ciencias Sociales con Orientación en Ciencias Políticas por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Buenos Aires. Profesora Adjunta regular de Filosofía Política en la Universidad Nacional de General Sarmiento y Docente regular de Historia de los Sistemas Políticos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Áreas de interés: Filosofía política en la Primera Modernidad, Feminismo, Historia de las Mujeres Filósofas. Ha dirigido proyectos de investigación sobre filósofas del siglo XVII y es autora de capítulos de libros y artículos sobre el pensamiento de Margaret Cavendish en diversas publicaciones en España y América Latina.

AÍDA ATENEA BULLEN AGUIAR

Educadora ambiental. Técnica Académica de la Unidad de Comunicación y Educación Ambiental del Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad. Cuenta con más de 20 años de experiencia en el campo de la educación ambiental formal e informal. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Su línea de trabajo e investigación educativa es la educación ambiental crítica.

DIRECTORA

Y

COORDINADORAS

MARÍA GUADALUPE ZAVALA SILVA

DIRECTORA

Es doctora en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestra y especialista en Estudios de las Mujeres por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X), licenciada en filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Profesora asociada de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Unidad UPN 161 Morelia, y profesora de asignatura de la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Dirige el grupo de investigación *Conocimientos, Interculturalidad y Diferencia* de la Unidad UPN 161 Morelia, REDGE-UPN. Es autora del libro *La denominada cuestión femenina en María Zambrano* (2008) y otros ensayos, entre los que destaca "Morelia ciudad de la luz y del silencio" (2021) publicado en la revista *Devenires* (UMSNH); ha coordinado el libro *Filósofas y pedagogas: la historia de la educación más allá del canon* (2021). Realizó una Estancia de Investigación Sabática en la Universidad Autónoma de Madrid, intitulada *Las redes intelectuales femeninas en sor Juana Inés de la Cruz y los aportes de estas a la educación*, con una beca de apoyo del CONACYT.

TERESA DE JESÚS VILLASEÑOR LEAL

COORDINADORA

Es abogada, maestra en derecho por la UNAM, especialista en estudios de género y educación, y candidata a doctora en Educación por la UNIP. Se desempeña como maestra de asignatura en el campo formativo de educación inclusiva en la Unidad Culiacán de la Universidad Pedagógica del Estado de Sinaloa; coordina las investigaciones "Las académicas de la UPES. Visibilidad, segregación horizontal y vertical", y de "Percepción de género del estudiantado de la Unidad Culiacán y Mazatlán". Ha publicado el ensayo "Las redes de mujeres, una forma de cultivar desde la autoridad académica", en el libro *Filósofas y pedagogas: la historia de la educación más allá de canon*. Miembro fundador del Grupo de investigación *Conocimientos, Interculturalidad y Diferencia*, de la Red Nacional Género en Educación (REDGE), adscrita a la Universidad Pedagógica Nacional (UPN); integrante de la Red de Ciencia, Tecnología y Género A. C., y coordinadora de la Unidad para la Igualdad de Género en la UPES.

JIMENA TENA DÁVALOS

COORDINADORA

Es licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; maestra en Lingüística por la Universidad de Ámsterdam. Participó en el programa de *Asistentes de Lengua Española en Francia*. Ha trabajado como maestra de asignatura en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y en La Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM, Unidad Morelia. Desde el 2019 se desempeña como Formadora de Inglés C en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 161, además de integrante del Proyecto CREA de esa misma institución. Es integrante fundador del Grupo de Investigación *Conocimientos, Interculturalidad y Diferencia* de la REDGE-UPN. Ha publicado el ensayo "Ellas están en la palabra. Una reseña sobre los efectos del uso del lenguaje no sexista", en el libro *Filósofas y pedagogas: la historia de la educación más allá del canon*. Actualmente desarrolla una Estancia de investigación en la Universidad Pedagógica de Osaka. Su principal línea de investigación es la adquisición de segundas lenguas.

CULTURA, EDUCACIÓN Y MAGISTERIO EN LA ESCRITURA Y LECTURA DE **MUJERES DOCTAS** DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

María Guadalupe Zavala Silva
Directora

Teresa de Jesús Villaseñor Leal
Jimena Tena Dávalos
Coordinadoras

Se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de

SILLA VACÍA editorial

300 ejemplares

Octubre MMXXII

Morelia, Michoacán, México

Una vez más: *ellas toman la palabra...*

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
SILLA VACÍA editorial
Redge UPN
RED NACIONAL GÉNERO EN EDUCACIÓN
ISBN: 978-607-99838-7-1